ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی

اسلامی فقہ کے اصول ومبادی

ڈاکٹر ساجد الرحمن صدیقی

فہرست مضامین

حرف اول

اسلامی تہذیب کے بے مثال درخشاں پہلوؤں میں سے ایک سب سے روشن اور نمایاں پہلو یہ ہے کہ یہ ایک علمی تہذیب ہے۔ چنانچہ علوم و فنون کا فروغ اور ان کا نشوو ارتقاء تہذیب اسلامی کا نمایاں خصوصی پہلو ہے۔ مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ قدیم علوم و فنون کو حیات تازہ عطا کی' بلکہ بعض علوم و فنون ایسے ہیں جن کا آغاز ہی اسلامی دور میں ہوا۔ مسلمانوں نے ترقی دی اور انہیں نضج و کمال کے اس معیار پر پہنچا دیا جہاں ان میں کسی مزید اضافے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ ان علوم کی نمایاں مثالیں "علوم الحدیث" اور "اصول الفقہ" ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ اور آپ کی سنت مطہرہ کے حفظ و بیان ے اصول و ضوابط کے لئے "علم الحدیث" وجود میں آیا' جس کی متنوع شاخوں کو مجموعی طور پر "علوم الحدیث" کا عنوان دیا گیا۔ علوم الحدیث کو مسلمانوں نے نشوو ارتقاء دے کر اس منتہائے کمال پر پہنچا دیا جس پر اسے حافظ ابن حجر اور حافظ ابن الصلاح نے چھوڑا ہے جو اس فن کی نضج و کمال کی ایسی اعلیٰ ترین منزل ہے کہ اب اس فن کی توضیح و تشریح تو کی جاسکتی ہے لیکن اس میں کوئی اضافہ آسان نہیں ہے۔

"اصول الفقہ" بھی مسلمانوں کا ایسا ہی فن ہے جس کو مسلمانوں نے بام عروج تک پہنچایا ہے اور نضج و کمال اور توسیع و تنوع کے جس مقام پر اہل اسلام نے "اصول الفقہ" کو پہنچا دیا ہے' مغرب کا جورس پروڈنس (JURIS PRUDENCE) اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

مقام افسوس ہے کہ دور جدید میں یہ دونوں علوم خود اہل اسلام کے طبع سہل پسندی اور غفلت شعاری کے ماتم کناں ہیں۔ اردو زبان جو عربی کے بعد عصر حاضر میں اسلامی

علوم کی واحد امین ہے اس میں بھی ان دونوں علوم پر کوئی وافر ذخیرہ موجود نہیں ہے۔

پاکستان میں اسلامی قانون کے نفاذ کے اس مرحلے میں طالبان فقہ' وابستگان قانون اور عام اردو دان قارئین کے لئے اردو میں اصول الفقہ کی ایسی جامع کتاب کی ضرورت تھی جس میں کلامی مباحث سے مبرا اور عربی نحو کے قواعد سے بے نیاز سہل اور شستہ اسلوب میں علم اصول الفقہ کے جملہ اہم امور بیان کر دیئے جائیں۔ الغزالی نے المستصفی میں اصول الفقہ کی ایسی ترتیب نو کا احساس تو ضرور کیا جو کلامی مباحث منطقی موشگافیوں اور قواعد نحو سے پاک ہو' مگر خود "المستصفی" ان امور سے بے نیاز نہ رہ سکی۔ زیر نظر تالیف میں اس امر کی سعی کی گئی ہے کہ اصول الفقہ کے جملہ اہم موضوعات ایسے رواں اسلوب میں بیان کر دیئے جائیں کہ غیر عربی داں حضرات بخوبی استفادہ کر سکیں۔ موضوعات کا بیان غیر مناسب طوالت اور ناموزوں ایجاز سے پاک ہو' اور علم الکلام کے مباحث اور علوم عربیہ کے نکات کے بیان سے گریز کیا جائے۔

اللہ سبحانہ سے دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو نافع اور مفید بنائے' اور اہل قانون' اسلامی قانون کے فہم اور اس کی تنفیذ کے سلسلے میں اس تالیف سے استفادہ کر سکیں۔

ڈاکٹر ساجد الرحمان صدیقی

اسلام آباد 4 رمضان المبارک 1416ھ 9 مارچ 1992ء

مقدمہ

اسلامی شریعت اور فقہ اسلامی کا تاسیسی

پس منظر

فقہ اسلامی کے تاسیسی پس منظر کے فہم و ادراک کیلئے اولا تین بنیادی اصطلاحات سے واقفیت ناگزیر ہے۔ یہ تین اساسی اصطلاحات ہیں' الدین' الشریعہ اور الفقہ۔

الدین کا مفہوم

اللہ سبحانہ نے کائنات کی جملہ مخلوقات میں انسان کی تخلیق بالکل منفرد طریقے پر فرما کر اسے تمام خلائق میں ارفع اور ممتاز مقام عطا فرما دیا ہے۔ انسان کی احسن تقویم اس طرز پر ہوئی کہ خاک سے صورت گری کر کے اسے "نفخ فیہ من روحہ" کی خلعت پہنائی گئی۔ اسی وجہ سے انسان مکرم ہوا اور زمین میں منصب خلافت اور خالق کائنات کی نیابت کا اہل قرار پایا۔ عنصر خاکی اس لئے ضروری تھا کہ کار نیابت اور فرائض خلافت زمین میں سر انجام دینے تھے۔ "انی جاعل فی الارض خلیفہ" اور چونکہ خلافت کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ جس نے خلیفہ بنایا ہے' نائب اسی کی مرضی اور منشاء کی تکمیل کرے۔ اس لئے اس کے وجود کو روح خالق کی تجلی سے منور کر دیا گیا تاکہ حب خیر اور اللہ کی جانب رجوع اس کا طبعی جوہر اور اس کا فطری میلان بن جائے۔

انسانی وجود میں روحانی اثرات ہوائے نفس سے قوی تر ہیں مگر نفس کی خواہشات اور رغائب فطرت سلیمہ پر حجاب ڈال دیتی ہیں۔ تقاضائے فطرت سلیمہ اللہ کی جانب انابت اور دین حق کی طرف رجوع ہی ہے چنانچہ اس مفہوم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

عن ابی ھریرۃ انہ کان یقول قال رسول اللہ ﷺ ما من مولود الا یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ و ینصرانہ و یمجسانہ کما

تنتج البيهمتہ بهيمتہ جمعاء هل تحون فيها من جدعاء ثم يقول ابو هريرة و اقروا ان شئتم فطرة اللہ التی فطر الناس عليها الا تبديل بحلق اللہ الايتہ۔

(حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ جس طرح جانور کا بچہ سلیم الاعضاء پیدا ہوتا ہے ناک کان کٹا ہوا نہیں ہوتا۔ پھر (حضرت ابو ہریرہ) یہ آیت تلاوت کرتے ہیں۔

اللہ کی فطرت جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدلی نہیں جا سکتی یہی بالکل راست اور درست دین ہے) (الروم)

کمال رحمت اور اتمام حجت کے لئے اللہ سبحانہ انسان کی صلاح و فلاح کو اس کے فطرت سلیمہ اور اس کے نفس میں موجود امتیاز خیر و شر کی صلاحیت پر موقوف کرنے کے بجائے خلافت و نیابت کی انجام دہی کے لئے طریقہ کار کی وضاحت اور منہاج زندگی کے بیان کے لئے انسانوں ہی میں ہادی اور رہنما بھیجنے کا سلسلہ جاری فرمایا۔ اللہ کی جانب سے عطا کردہ منہاج زندگی ہی "الدین" ہے۔

حضرت آدم سے لے کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء اور رسل کی تعلیمات کے اصول و مبادی اور کلیات ہمیشہ ایک رہے ہیں۔

ان اعبدوا اللہ واتقوہ واطیعون

(یہ کہ اللہ کی بندگی کرو اس سے ڈرو اور میری اطاعت کرو) نوح (۳:۷۱)

حضرت نوح علیہ السلام حضرت ہود علیہ السلام، حضرت صالح علیہ السلام، حضرت شعیب علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اسی طرح تمام انبیاء کرام کی دعوت کا محور اللہ کی عبادت اور اس کی بندگی رہا ہے (المائدہ 76:5) الاعراف 59:7، 65، 73، 85، المومنون 23:23) اور اسی کو انہوں نے صراط مستقیم قرار دیا۔ (الزخرف 24:43)

ان تمام اصول و کلیات کا محور عبدیت اور بندگی ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (الذاریات ۵۶)

(اور میں نے جن و انس کو نہیں پیدا کیا مگر اس لئے کہ وہ میری عبادت کریں)

عبودیت و بندگی کا لازمی تقاضا تسلیم و رضا ہے اس لئے "الدین" بھی وہی ہے جو بندگی اور اطاعت اور تسلیم و رضا کا مکمل مظہر ہو۔

ان الدین عند اللہ الاسلام (آل عمران ۳ : ۱۹)

(اللہ کے نزدیک دین اسلام ہی ہے)

شریعت کے معنی

دین کے اصول و کلیات کی توحید کو ملحوظ رکھتے ہوئے حالات و زمانہ کی رعایت سے دیئے گئے تفصیلی احکام شریعت کہلاتے ہیں۔ جیسے شریعت موسیٰ اور شریعت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،

امام راغب الاصفہانی دین اور شریعت کے فرق کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

(الدین وہ اصول و کلیات ہیں جو ہر ملت کے لئے ہیں اور ان میں کبھی کوئی رد و بدل نہیں ہوتا مثلاً اللہ کی معرفت اور اس کی ربوبیت اور اس کی توحید جب کہ شریعت ان اوامر و احکام کا نام ہے جو کسی ملت کو دیئے گئے ہوں اور انہیں ان کی اتباع کرنے اور ان پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔)

علامہ راغب الاصفہانی مزید فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی اس آیت

لکل جعلنا منکم شرعۃ و منہاجا۔ (المائدۃ ۴۸)

(ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے ایک شریعت اور ایک راہ عمل مقرر کی ہے)

کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ شرعۃ سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن کریم میں بیان ہوئے ہیں اور منہاج سے مقصود وہ تفصیلات ہیں جن کی توضیح سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی ہے

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک

نازل ہونے والی جملہ آلٰہی شریعتوں کی تین قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

ایسی شریعتیں جن کی تعلیم کا محور صفائے نفس اور اخلاقی اصلاح رہا اور وہ کسی منضبط اور مفصل قانون کی حامل نہیں ہیں جیسے مسیحیت۔

ایسی شریعتیں جن میں منضبط اور مفصل قوانین تو بیان ہوئے مگر وہ ایک مخصوص امت اور خاص حالات کے لئے ہیں جیسے موسوی شریعت۔

تیسری قسم شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس کا قانونی نظام جامعیت اور موزونیت کی اساس پر قائم ہے اس میں تمام احوال و ظروف میں یکساں موثر ہونے اور ہر زمانے اور ہر دور میں قابل عمل ہونے کی لا انتہا صلاحیت موجود ہے۔ اس میں انسانی طبیعت اور اس کی ساخت کے غیر متغیر پہلوؤں کے پیش نظر ناقابل تغیر احکام بھی موجود ہیں اور ایسے احکام بھی موجود ہیں جو روح عدل کو برقرار رکھتے ہوئے حالات و زمانہ کی تبدیلی کی رعایت ملحوظ رکھتے ہیں (2)

اسلامی شریعت ایسے لازوال ابدی اصول و کلیات پر مشتمل ہے جو زمانے کے تغیر و تبدل سے کبھی کہنہ نہیں ہوتے اور انسانی سوسائٹی تمدن ترقی کے کسی مرحلے پر ان اصولوں کی رفعت اور ان کے ارتقاء سے آگے نہیں نکلتی۔ اصول و کلیات کے اس وسیع دائرے کے اندر رہتے ہوئے اسلامی شریعت نے انسانی عقل کو وسیع اختیار دیا ہے کہ وہ نہ صرف وسیع تر دائرے میں رہتے ہوئے نوبہ نو حالات و معاملات کو عدل و احسان کی اساس پر استوار کرے بلکہ زندگی کی نئی راہیں بھی اجاگر کرتی چلی جائے۔

اسلامی شریعت کا عمومی نظم

در اصل اسلامی شریعت ان اعتقادی اور عملی احکام کے مجموعہ کا نام ہے جن کی تطبیق انسانی معاشرے کی اصلاح کے لئے اسلام کو مقصود ہے۔

اس سلسلے میں اسلام کے تین اساسی اصلاحی مقاصد ہیں جو باہم مرتب ہیں اور جن میں سے ہر ایک مقصد پہلے کا نتیجہ اور دوسرے کی اساس اور بنیاد ہے۔

1- اسلام نے عقیدہ اور ایک اللہ پر ایمان کے تصور کے ذریعہ عقل انسانی کو تقلید اور

خرافات کی غلامی سے نجات دلائی ہے اور انسانی عقل کو حریت فکر' دلیل اور برہان کے تحت علمی سوچ عطا کی ہے اور اسی لئے اسلام نے ہر صورت میں موجود "وثینت" کا مقابلہ کیا اور اس کا استیصال کیا کیونکہ "وثینت" عقل کی فروتری اور بصیرت کی کم مائیگی کی دلیل ہے۔

-2 فرد کی نفسیاتی اور اخلاقی اصلاح کی اور اسے خیر اور احسان کے کاموں کی جانب مائل کیا اور اسے اس کے فرائض پر عمل پیرا ہونے پر آمادہ کیا تاکہ اس کی خواہشات و میلانات اس کی عقل پر غالب نہ آنے پائیں اور اس کے فرائض میں رکاوٹ نہ بنیں۔ فرد اللہ کی عبادت کی پابندی کرے تاکہ اسے خالق و مالک یاد رہے اور اس کے پیش نظر آخرت کے عذاب و ثواب کا تصور برقرار رہے تاکہ وہ اپنے اعمال پر نظر رکھے اور اپنے فرائض میں کوتاہی نہ کرے۔

-3 انسان کی اجتماعی زندگی کی بایں طور اصلاح کی کہ امن عام قائم ہو اور لوگوں کے درمیان عدل جاری ہو۔ معقول انسانی آزادیوں کا تحفظ ہو اور انسانی احترام کا لحاظ ہو۔

اس آخری اجتماعی ہدف کے بروئے کار لانے کے لئے اسلام نے مدنی نظام پر مشتمل ایک مکمل اور جامع قانونی نظام دیا ہے جس میں ریاست کے اجتماعی نظام کی تشکیل کے لئے ہر طرح کی لازمی اساس کا حامل مواد موجود ہے اور جس میں افراد کے باہمی تعلقات فرد اور حکومت کے روابط اور مجتمع (سوسائٹی) کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا گیا ہے۔

مندرجہ بالا تین مقاصد کی وضاحت سے شریعت اسلامیہ کا مفہوم متعین ہو جاتا ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کی تین بنیادیں ہیں۔ عقلی عقیدہ' روحانی عبادت اور قانونی عدالتی نظام۔ اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام دین اور ریاست دونوں کو جامع ہے تو اس کا یہی مفہوم ہوتا ہے (3)

اسلامی شریعت اور انسان کے بنائے ہوئے قوانین

اسلامی شریعت جس وقت نازل ہوئی اسی وقت مکمل اور جامع تھی۔ اللہ سبحانہ نے

خاتم النبیین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی تیئس سال کی مدت میں شریعت اسلامیہ کو نازل فرمایا اور اس کے اکمال و اتمام کا اعلان فرما دیا۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا

(آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کر دیا ہے اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی ہے اور تمہارے لئے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے پسند کر لیا ہے۔)

اسلامی شریعت کسی مخصوص وقت کسی متعین قوم یا کسی عرصے کے لئے نازل نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ شریعت ہر وقت ہر زمانے اور ہر دور کے لئے ہے اور اس وقت تک ہے جس وقت یہ دنیا قائم ہے اور انسان موجود ہے۔

شریعت اسلامیہ کو اللہ سبحانہ نے اس طرح تشکیل کیا ہے کہ اس پر زمانے کے تغیرات کا قطعا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس پر کہنگی اور قدامت کے آثار طاری نہیں ہوتے اور اس کے تمام اصولوں اور اساسی نظریات میں تبدیلی کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی شریعت اسلامیہ کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور لچک موجود ہے کہ وہ ہر ممکنہ حالات میں نافذ ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں اس طرح تغیر و تبدل کی ضرورت پیش نہیں آتی جس طرح رواجی قوانین کی دفعات میں ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

شریعت اور قانون کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ ہے اور "لاتبدیل لکلمات اللہ" (یونس 64) (اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتیں)۔

اللہ سبحانہ عالم الغیب ہے انہیں بلا شبہ یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ انسانوں کے لئے ایسی دفعات مقرر کریں جو ہر دور کی لائق اور مناسب ہوں اس کے برعکس انسان کے ایجاد کردہ قوانین صرف وقتی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں اور چونکہ انسان غیب سے ناواقف ہے اس لئے اس کے بنائے ہوئے قوانین غیر متوقع حالات پر حاوی ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ اور قانون کے درمیانی اساسی فرق

شریعت اسلامیہ قانون سے تین بنیادی جہتوں میں مختلف ہے۔

پہلی جہت

قانون انسانوں کی ایجاد ہے جب کہ شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ ہے۔ قانون اور شریعت دونوں ہی میں اپنے خالق کی صفات نمایاں ہیں۔ چونکہ قانون انسان کی ساخت ہے اس لئے اس میں انسانی نقص، عجز اور قلت فہم موجود ہے۔ اس لئے قانون ہمہ وقت ترمیم اور تبدیلی سے دوچار رہتا ہے جب بھی سوسائٹی کے ارتقاء سے نئے حالات سامنے آجاتے ہیں تو ان پیش آمدہ حالات و واقعات کے لئے از سر نو قانون سازی یا سابقہ قوانین میں رد و بدل کی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ انسانی علم بہت ناقص ہے وہ کچھ امور حال کے جانتا ہے اور کسی قدر ماضی کے تجربات پیش نظر رکھ سکتا ہے جب کہ اسے مستقبل میں پیش آنے والے حالات کا قطعاً علم نہیں ہے اس لئے انسان کا بنایا ہوا قانون خواہ کتنے ہی محاسن کا حامل ہو اسی دور اور انہی حالات کے لئے مفید ہوتا ہے جن میں اس کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔

شریعت کا خالق خود اللہ تعالی ہے اس لئے اس میں خالق کائنات کی قدرت کمال اور عظمت کی جھلک اور اس کے ماضی اور مستقبل کے تمام ممکنات پر محیط علم کی روشنی موجود ہے۔ ذات علیم و خبیر نے شریعت کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ حال اور مستقبل کے تمام مسائل و معاملات کا احاطہ کرگئی ہے اور اللہ سبحانہ نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ اس شریعت میں کوئی ترمیم اور تبدیلی ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں زمانے کے تغیر اوطان کی تبدیلی اور انسان کے لحظہ بہ لحظہ بدلتی ہوئی حالتوں کی وجہ سے کسی ترمیم اور تبدیلی کی کوئی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔

لا تبدیل لکلمات اللہ (یونس ۶۴)

(اللہ کی باتیں بدلا نہیں کرتی)

دوسری جہت

قانون سوسائٹی کے مسائل کی تنظیم پر مشتمل قواعد کا مجموعہ ہوتا ہے یہ قواعد معاشرے کی راہنمائی کے فرائض انجام نہیں دیتے بلکہ خود سوسائٹی کے تابع ہوتے ہیں اور جیسے ہی معاشرتی حالات میں تبدیلی آتی اور سوسائٹی کے معیارات تبدیل ہوتے ہیں قانون میں ردوبدل ناگزیر ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات قانون سوسائٹی کے ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا ہے کہ جس تیزی سے معاشرتی تبدیلی آتی ہے اس سبک رفتاری سے قوانین میں تبدیلی کا عمل مکمل نہیں ہوتا۔

مگر شریعت اسلامیہ ایسے قواعد کا مجموعہ ہے جنہیں اللہ سبحانہ نے ہمیشہ کے لئے سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اس حیثیت سے تو شریعت قانون سے ہم آہنگ ہے کہ دونوں ہی سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں مگر شریعت اس حیثیت میں قانون سے مختلف ہے کہ شرعی قواعد دائمی اور ناقابل تغیر ہیں اور یہ وہ امتیازی خصوصیت ہے جو شریعت اسلامیہ کے سوا کسی اور قانون میں موجود نہیں ہے مگر اس خصوصیت کے منطقی لحاظ سے دو تقاضے ہیں۔

اول :۔ شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات میں اس قدر عمومیت اور اس قدر لچک ہونی چاہئے کہ یہ قواعد اور دفعات ہر آنے والے دور میں جماعتی ارتقاء کی ہر صورت نو بہ نو بدلتے ہوئے حالات میں' اور تمام متنوع ضروریات میں سوسائٹی کے تمام پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کریں۔

دوم :۔ شریعت اسلامیہ کے قواعد اور دفعات میں پہلے ہی سے اس قدر رفعت اور ارتقاء ہونا چاہئے کہ کسی بھی وقت اور کسی بھی دور میں وہ سوسائٹی کے معیار سے فروتر نہ رہیں۔

فی الواقع یہ دونوں محاسن اسلامی شریعت میں بدرجہ کمال موجود ہیں بلکہ یہی وہ دو محاسن ہیں جن کی بنا پر شریعت اسلامیہ کو تمام آسمانی شریعتوں اور تمام دنیاوی قوانین پر فوقیت حاصل ہے۔ بلاشبہ شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اس کی دفعات میں انتہائی حد تک عمومیت اور لچک پائی جاتی ہے اور اس طرح ان قواعد اور دفعات میں اس قدر ترفع اور

ارتقاء بھی پایا جاتا ہے کہ عقل انسانی اس سے زیادہ رفعت اور ارتقاء کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔

شریعت اسلامیہ پر تیرہ صدیوں سے زیادہ کا عرصہ گذر چکا ہے اس طویل عرصہ میں انسانی معاشروں کے سماجی حالات متعدد مرتبہ تبدیل ہو چکے ہیں۔ افکار و خیالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں اور ایسے نئے نئے علوم اور نت نئی ایجادات وجود میں آچکی ہیں جن کے بارے میں کبھی انسان نے سوچا بھی نہیں تھا اس عرصہ میں نئے حالات سے ہم آہنگی اور جدید ماحول سے تطابق پیدا کرنے کے لئے قانون میں مسلسل ترامیم کی جاتی رہی ہیں۔ حال یہ ہے کہ ان ترمیمات اور تغیرات کی کثرت کی بنا پر آج کے جدید قانون میں اور اس قانون میں جو شریعت اسلامیہ کے نزول کے وقت موجود تھا کوئی برائے نام بھی مناسبت باقی نہیں رہی ہے۔ مروج قانون کی اس ہمہ گیر تبدیلی اور تغیر کے باوجود اور اس حقیقت کے باوجود کہ شریعت اسلامیہ ناقابل تغیر ہے۔ اسلامی شریعت کے قواعد اور ضوابط انسانی معاشروں کے معیارات سے کہیں بلند ہیں اور انسانی مسائل کے حل میں جدید قوانین سے کہیں زیادہ مفید۔ انسانی طبیعتوں سے زیادہ قریب تر اور انسانی امن و سکون کے زیادہ ضامن ہیں۔ (4)

تیسری جہت

سوسائٹی قانون بناتی ہے اور اسے اپنی عادات' روایات اور تاریخ کے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ گویا قانون سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کے لئے ہوتا ہے۔ سوسائٹی کی رہنمائی کے لئے نہیں ہوتا اس لئے قانون سوسائٹی کے ارتقاء سے پیچھے رہ جاتا ہے اور اس کی ترقی کے تابع ہوتا ہے کیونکہ قانون سوسائٹی کی ایجاد ہے' سوسائٹی قانون کی ساخت نہیں ہے۔

آغاز ہی سے قانون اسی نہج پر قائم تھا مگر موجودہ صدی میں پہلی جنگ عظیم کے بعد یہ بنیاد تبدیل ہونا شروع ہوئی اور جدید نظام ہائے زندگی کی داعی قومی ریاستوں نے قانون سے معاشرے کی رہنمائی کا کام لینا شروع کیا۔ چنانچہ اشتراکی روس فاشی اٹلی اور نازی

جرمنی نے قانون کو قومی اور سماجی راہنمائی کا عنصر عطا کیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ آج کل قانون کا مقصد جماعتی امور کی تنظیم بھی ہے اور جماعت کو ایسی راہنمائی بھی عطا کرتا ہے جس کے بارے میں ارباب حکومت یہ سمجھیں کہ یہ جماعت کے مفاد میں ہے۔

اسلامی شریعت کا اولین مقصود ہی معاشرے کی راہنمائی اور ہدایت ہے۔ اسلامی شریعت نہ صرف یہ کہ سوسائٹی کے معاملات کو منظم کرتی ہے بلکہ معاشرے کی راہنمائی کے فرائض بھی انجام دیتی ہے اور صالح افراد تیار کر کے صالح جماعت تشکیل دیتی اور ایک مثالی فلاحی اور رشد و ہدایت پر مبنی ریاست وجود میں لاتی ہے۔

محاسن شریعت

غرض اسلامی شریعت دنیا کے دیگر قوانین پر اپنے تین امتیازات کی بنا پر تفوق رکھتی ہے کمال' رفعت اور دوام۔

شریعت اسلامیہ اپنے کمال کی بنا پر تمام قوانین پر فوقیت رکھتی ہے کیونکہ ایک مکمل قانون میں جس قدر قواعد' اصول اور نظریات کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ سب شریعت میں موجود ہیں اور شریعت کا دامن ان تمام اصول و نظریات سے بھرا ہوا ہے جو مستقبل قریب یا بعید میں انسانیت کی ضروریات کی تکمیل کے لئے کار آمد ہو سکتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ کے قواعد اور اصول ہمیشہ سوسائٹی کے معیارات سے بلند تر رہتے ہیں اور خواہ انسانی زندگی کا معیار کتنا ہی اونچا کیوں نہ ہو جائے شریعت اسلامیہ میں ایسے اصول و نظریات موجود ہیں جو اس کی رفعت کو ہمیشہ محفوظ رکھیں گے اور ہمیشہ ان کا معیار انسانی معیارات سے بلند تر رہے گا۔

شریعت اسلامیہ ثابت اور مستقل ہے اور اس میں ہمیشگی کی صفت موجود ہے خواہ کتنا ہی طویل دور کیوں نہ گزر جائے اس کی دفعات میں کوئی تغیر نہیں آتا مگر اس عدم تغیر کے باوجود شریعت ہر دور کی لائق اور ہر زمانے کے مناسب رہتی ہے۔

شریعت اسلامیہ کی مندرجہ بالا اساسی اور جوہری خصوصیات اپنے تعدد اور اپنے تنوع کے باوجود ایک ہی اصل سے مستفاد ہیں اور وہ اصل یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ اللہ سبحانہ

کی نازل کردہ ہے اگر شریعت اللہ سبحانہ کی نازل کردہ نہ ہوتی تو اس میں کمال رفعت اور ہیشگی کی صفات نہ پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ صفات صرف خالق کائنات کی تخلیق میں ہوتی ہے اور انسانی صنعت ہمیشہ ان صفات سے عاری ہوتی ہے (4)

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی بعض آیات اور فرامین نبوت نقل کئے جائیں' جن سے معلوم ہو کہ اسلامی شریعت میں کس قدر توسع پایا جاتا ہے اور قرآن و سنت کی نصوص کس قدر کمال اور رفعت کی حامل ہیں اور یہی رفعت و کمال ان کے دوام کی بھی دلیل ہے۔

الف قرآن کریم کی آیات

ولا تزر وازرۃ اخری (الاسراء ۱۵/۱۷)

(اور کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)

وان لیس للانسان الا ماسعی (النجم ۳۹/۵۳)

(اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے)۔

ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوابها الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون (البقرہ ۱۸۸)

(اور ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ اور نہ اسے رشوت کے طور پر حاکموں تک پہنچاؤ تاکہ لوگوں کے مال کا حصہ ناجائز طور پر نہ کھاؤ اور اسے تم جانتے بھی ہو)

یاایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم (البقرہ ۲۸۲/۲)

(مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔)

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (۴:۵۸)

(خدا تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کے حوالے کردیا کرو اور جب

لوگوں میں فیصلہ کرنے لگو تو انصاف سے فیصلہ کیا کرو۔)

ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ھی احسن حتی یبلغ اشدہ و اوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا (الاسراء ۳۴/۱۷)

(اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ پھٹکنا مگر ایسے طریقے سے کہ بہت بہتر ہو یہاں تک کہ وہ جوانی کو پہنچ جائے اور عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پرسش ہوگی۔)

وجزاء سیئتہ سئیتہ مثلھا (الشوری ۴۰/۴۲)

(اور برائی کا بدلہ اس کے مثل برائی ہے)

واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشھادۃ للہ (الطلاق ۲/۶۵)

(اور اپنے میں سے دو منصف مردوں کو گواہ کرلو اور خدا ہی کے لئے درست گواہی دو)

ولا تکتموا الشھادۃ و من یکتمھا فانہ آثم قلبہ (البقرۃ ۲۸۳/۲)

(اور شہادت کو نہ چھپاؤ جو اس کو چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہوگا۔)

وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ (البقرۃ ۲۸۰/۲)

(اور اگر قرض لینے والا تنگ دست ہو تو اسے کشائش حاصل ہونے تک مہلت دو)

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (البقرۃ ۱۸۵/۲)

(خدا تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے سختی نہیں چاہتا)

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۱۷۳/۲۲)

(اور تم پر دین کی کسی بات میں تنگی نہیں)

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (البقرۃ ۱۷۳/۲)

(ہاں جو ناچار ہو جائے بشرطیکہ خدا کی نافرمانی نہ کرے حد ضرورت سے آگے نہ نکل جائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں)

علاوہ بریں اور بھی متعدد آیات ہیں جو مختلف مقاصد اور موضوعات سے متعلق ہیں۔

احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

لاضرر ولا ضرار (۱)

(نہ از خود نقصان پہنچانا روا ہے اور نہ بدلے میں نقصان پہنچانا جائز ہے)(5)

انما الاعمال بالنیات

(اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)(6)

علی الید ما اخذت حتی تولدیہ (۲)

(جس شخص نے جو چیز لی ہے وہ اس کے ذمہ ہے جب تک وہ اس کو ادا نہ کردے)(7)

ان اللہ تعالی وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکر ھوا علیہ (۱)

(اللہ تعالی نے میری امت سے خطا اور بھول اور جس بات پر کسی کو مجبور کیا گیا ہو اس کی ذمہ داری اٹھالی ہے۔)(8)

العاریتہ مودا ۃ والزعیم غارم (۲)

(عاریت ادا کی جانی چاہئے اور جس نے ذمہ داری قبول کی وہ اس کا تاوان ادا کرے گا۔)(9)

الولد للفراش (۳)

(بچہ صاحب فراش کا ہے)(10)

لا وصیتہ لوارث (۴)

(وارث کے حق میں وصیت نہیں ہے)(11)

المسلمون علی شروطھم (۱)

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)(12)

کل شرط لیس فی کتاب اللہ تعالی فھو باطل (۲)

(جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے)(13)

الشفعتہ کحل العقال (۳)

(شفعہ ایسا ہے جیسے رسی کھول دینا)(14)

لا طلاق فی اغلاق (۴)

(جبری طلاق واقع نہیں ہوتی)(15)

البینتہ علی المدعی والیمین علی من انکر (۱)

(بار ثبوت مدعی پر ہے اور حلف انکار کرنے والے پر)(16)

اسلامی شریعت کی خصوصیات

اسلامی شریعت متعدد ایسی خصوصیات کی حامل ہے جو کسی اور آلہی شریعت اور دنیاوی قانون میں نہیں پائی جاتیں۔ اس مقام پر بطور مثال بعض خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اللہ کی حاکمیت

اسلامی شریعت کی نمایاں ترین خصوصیت یہ اصول ہے کہ حاکم حقیقی اللہ تعالیٰ ہے اور اقتدار اعلیٰ اللہ سبحانہ کو حاصل ہے چنانچہ قرآن کی متعدد آیات سے اس کی توضیح ہوتی ہے مثلاً۔

ان الحکم الا للہ امر الا تعبدو الا ایاہ (یوسف ۴۰)

(اللہ کے سوا کسی کا حکم نہیں ہے اس نے حکم دیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو)

ومن احسن من اللہ حکما لقوم یوقنون (المائدہ ۵۰)

(اور اللہ سے بہتر حکم کرنے والا کون ہے ان لوگوں کے لئے جو یقین رکھتے ہیں)

اللہ سبحانہ کی حاکیت اعلیٰ کے تصور اور اسلامی شریعت کے ارتباط سے اسلامی قانون مسلمانوں کی زندگی میں بے جان قانون نہیں رہتا بلکہ زندہ اور موثر اثرات کا حامل ضابطہ حیات بن جاتا ہے۔ توحید آلہی کا عقیدہ مسلمانوں کو اللہ کے سوا ہر شئے اور ہر فرسودہ تصور کی بندگی سے نجات دلا دیتا ہے۔ اللہ کی حاکیت اعلیٰ کا تصور ہر شخص کو احکام آلہی کا پابند بنا دیتا ہے۔ اور کوئی شخص خواہ وہ حکمران ہی کیوں نہ ہو قانون سے بالاتر نہیں رہتا بلکہ اس کی اطاعت بھی اسی شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ وہ فرائض حکمرانی اللہ اور رسول کے احکام کے مطابق انجام دے جیسا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا۔

اطیعونی ما اطعت اللہ و رسولہ فان عصیتہ فلا طاعتہ لی علیکم

(جب تک میں اللہ اور رسول کا مطیع رہوں تم بھی میری اطاعت کرتے رہو لیکن اگر میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت نہیں ہے۔)

شخصی مسئولیت

اللہ سبحانہ نے انسان کو ایک ذمہ دار اخلاقی وجود اور ایک محترم ہستی کی حیثیت میں تخلیق فرمایا اور اسے منصب خلافت پر مامور فرما کر زندگی کے تمام معاملات میں احکام الٰہی پر عمل کرنے کا مکلف قرار دے کر اس کو شخصی حیثیت میں جوابدہ قرار دیا ہے۔

الا تزرو ازر ۃ وزر اخری وان لیس للانسان الا ماسعی وان سعیہ سوف یری ثم یجزاہ الجزاء الاوفی (النجم ۳۸/۴۱)

(یہ کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور یہ کہ انسان کے لئے کچھ نہیں ہے مگر وہ جس کی اس نے سعی کی ہے اور یہ اس کی سعی عنقریب دیکھی جائے گی اور اس کی پوری جزا دی جائے گی)

انسان نوامیس قدرت اور قانون فطرت کی حد تک تو اللہ کا مطیع و فرماں بردار ہے مقصود شریعت یہ ہے کہ اختیار کے دائرے میں بھی اللہ کا مطیع و فرماں بردار (مسلم) بن جائے۔ علامہ شاطبی نے کس قدر عمدہ بات کہی ہے۔

ان مقصد الشریعتہ اخراج المکلف من داعیتہ ھواہ لیکون عبداللہ اختیارا کما ھو عبداللہ اضطرارا (۱)

(مقصود شریعت یہ ہے کہ مکلف کو اس کی خواہش کی گرفت سے نکال کر اختیاری طور پر بھی اسی طرح اللہ کا بندہ بنا دیا جائے جس طرح وہ اضطراری امور میں احکام الٰہی کا پابند ہے۔)(17)

عقل و حکمت

اسلامی شریعت حکمت و مصلحت پر قائم اور عقل پر استوار ہے اس کے جملہ احکام انسانی مصالح پر مشتمل مبنی بر حکمت اور معقول ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ کے وجود پر اعتقاد کے لئے بھی عقل ہی کو متنبہ کیا گیا ہے۔

ان فی خلق السماوات والارض واختلاف اللیل والنھار لایات لاولی الالباب (ال عمران ۳/۱۹۰)

(آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات دن کی گردش میں ارباب دانش کے لئے بہت سی نشانیاں ہیں۔)

فقہ اسلامی میں اجتہاد و قیاس کو جس قدر اہمیت حاصل ہے وہ بھی اسلامی شریعت کے کلیات عقل و حکمت سے ہم آہنگ ہونے کی دلیل ہے۔

مساوات

اسلامی شریعت انسانی تعلقات و روابط اللہ کی عبودیت کی اساس پر استوار کرتی ہے۔ اللہ کی خلافت اور نیابت میں تمام انسان مساوی ہیں اور ان میں رنگ و نسل قومیت اور وطن کا فرق نہیں ہے۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر یا عجمی کو عربی پر کالے کو گورے پر یا گورے کو کالے پر کوئی تفوق حاصل نہیں ہے اور نہ ہی کسی قوم گروہ یا جماعت کو کوئی امتیاز حاصل ہے بلکہ اللہ کی نیابت اور اس کے احکام کے مکلف ہونے میں تمام انسان مساوی ہیں اور اسی اعتبار سے تمام انسان جوابدہی اور مسئولیت میں مساوی ہیں۔

اخلاقیت

اسلامی شریعت انسان کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ اسلامی شریعت انسانوں کے باہمی تعلقات پر اکتفاء نہیں کرتی اور انسان کے اپنے رب سے تعلق کو بھی بیان کرتی ہے۔ بلکہ انسانوں کے مابین تعلقات و روابط کی تنظیم کو انسان کے اپنے رب سے تعلق کی اساس پر استوار کرتی ہے۔ اس لائحہ عمل سے ایسی سوسائٹی وجود میں آتی ہے جس کے تمام افراد مسلم اور اللہ کے فرماں بردار ہوتے ہیں اور یہی اسلام معاشرتی سلامتی کا ضامن بن جاتا ہے اسلامی معاشرے کے افراد اپنی اخلاقی قوت کے زیر اثر جرائم سے اجتناب کرتے اور انسانوں کے حقوق از خود ادا کرتے ہیں یہاں ہر شخص اپنے فرائض ادا کرتا ہے جس سے تبعاً دوسروں کے حقوق کی ادائیگی ہو جاتی ہے اور تنازع للبقاء کی جگہ ایثار تعاون اور ہمدردی لے لیتی ہے۔ (18)

عمومیت

اسلامی شریعت کے احکام کا تخاطب تمام انسانوں سے ہے اس لئے احکام شریعت کلی اور عمومی ہوتے ہیں۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں کہ

شریعت کے جملہ احکام مبنی بر مصالح ہوتے ہیں اور کلی اور عمومی ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ کسی حکم شرعی میں کوئی فرد یا گروہ داخل نہ ہو یا کوئی مکلف سرے سے کسی حکم کا مکلف ہی نہ ہو۔ چنانچہ اگر سفر میں نماز کے قصر کا حکم ہے تو اس حکم کی اساس رفع مشقت ہے لیکن پھر بھی حکم مشقت پر دائر نہیں ہے بلکہ خواہ مشقت ہو یا نہ ہو سفر نماز میں قصر کا سبب متصور ہوگا۔ اسی طرح قرض لینے کی اجازت اس مصلحت پر مبنی ہے کہ ضرورت مند شخص اس طرح اپنی ضرورت پوری کرسکے لیکن قرض لینے کی اجازت کو ضرورت مند ہونے پر مبنی نہیں کیا بلکہ عام رکھا کہ ایسا دولتمند شخص جسے کوئی ضرورت نہ ہو وہ بھی قرض لے سکتا ہے۔ (19)

تصور ملکیت

انسان کی سماجی زندگی کا بہت وسیع دائرہ مالی تصرفات پر مشتمل ہے۔ اسلامی شریعت نے ملکیت کے بارے میں نیابت کا تصور دیا ہے کہ ہر شے کا مالک حقیقی اللہ ہے۔

قل لمن الارض ومن فیها ان کنتم تعلمون سیقولون للہ ما نشوا
(هود ۸۷)

(آپ کہئے زمین اور جو کچھ زمین میں ہے کس کا ہے اگر تم جانتے ہو وہ پکار اٹھیں گے کہ اللہ کا ہے۔)

اسلامی شریعت نے اکتساب ملکیت اور صرف ملکیت پر حدود و قیود عائد کر کے انسان کے مالی تصرفات کو منضبط کر دیا ہے جب کہ اسلام کے علاوہ دنیا کی تمام جاہلی تہذیبوں میں ملکیت غیر مقید اور لا محدود رہی ہے۔

قالوا یا شعیب اصلوتک تامرک ان نترک ما یعبد آباء نا او ان نفعل فی اموالنا

(انہوں نے کہا اے شعیب کیا تیری نماز تجھے سکھاتی ہے کہ ہم ان سارے معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے باپ دادا کرتے تھے یا یہ کہ ہم اپنے مال میں اپنی مرضی سے تصرف نہ کریں۔)

یہ اسلام کے بالمقابل جاہلی نظریہ کی مکمل ترجمانی ہے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زندگی کے ہر معاملے میں اللہ کے احکام کی تعمیل کی جائے اور تمدن' معاشرت' معیشت اور سیاست غرض زندگی کے تمام شعبوں میں اسی کی اطاعت کی جائے جب کہ جاہلیت کا نظریہ یہ ہے کہ عقیدہ خدا اور بندے کا معاملہ ہے اور زندگی کے دنیوی معاملات میں انسان کو اختیار حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی تہذیب و تمدن' معیشت' معاشرت اور سیاست و حکومت کو استوار کرے۔گویا انسان کی زندگی کو مذہبی اور دنیاوی دائروں میں تقسیم کرنے کا تصور حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم میں بھی موجود تھا۔ یہ فی الحقیقت کوئی نئی روشنی نہیں ہے بلکہ وہی پرانی تاریک خیالی ہے جو ہزارہا برس پہلے کی جاہلیت میں بھی اسی شان سے پائی جاتی تھی۔(20)

جزا و سزا

اسلامی شریعت نے احکام کی جزا و سزا دونوں بیان کی ہیں اور سزا دینوی بھی ہے اور اخروی بھی' اخروی ثواب اور سزا کا تصور انسان کو از خود اسلامی قانون پر عمل کی ترغیب فراہم کرتا ہے۔ اسلامی شریعت کے منجانب اللہ ہونے اور اس میں آخرت کی جواب دہی اور جزا و سزا کا تصور اہل اسلام کے دلوں میں اسلامی قانون کا احترام پیدا کرتا ہے۔ جس کی بنا پر مسلمان بخوشی قانون پر عمل پیرا ہوتے ہیں جب کہ دنیاوی قوانین احترام سے عاری ہوتے ہیں اور ان کے مطابق لوگ اسی وقت عمل کرتے ہیں جب قانون کی گرفت میں آنے کا اندیشہ ہو یا قانون کی مدد سے کسی مضرت کی تلافی مقصود ہو۔

فقہ کا مفہوم

فقہ کے لفظی معنی فہم رسا اور فکر نافذ کے ہیں یعنی ایسی بصیرت و ادراک موجود ہونا جس سے افعال و اعمال کی غایت اور مقصود کا علم و شعور حاصل ہو سکے۔(21)

علامہ راغب الاصفہانی فرماتے ہیں کہ۔

مشاہدات کے ذریعے مغیبات کا علم حاصل کرنا فقہ ہے اور اس اعتبار سے فقہ کا لفظ علم کی بہ نسبت خاص ہے۔ بالفاظ دیگر فقہ احکام شریعت کے جاننے کا نام ہے۔ (22)

قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے

فلو لا نفر من کل فرقتہ منھم طائفتہ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوآ الیھم لعلھم یحذرون (التوبہ ۹/۱۲۲)

(پس ایسا کیوں نہ ہوا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت دین کے فہم و بصیرت کے لئے روانہ ہو جائے اور وہ واپس آکر لوگوں کو ڈرائیں تاکہ وہ گناہوں سے بچیں)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین

(اللہ سبحانہ جس شخص کے بارے میں خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کا فہم عطا کر دیتے ہیں۔)(23)

ایک موقعہ پر آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا

ان الناس لکم تبع وان رجالا یاتونکم من الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوابھم خیرا (۲)

(لوگ تمہارے تبع ہیں کچھ لوگ تمہارے پاس دین کی بصیرت حاصل کرنے آئیں تو انہیں اچھی طرح فہمائش و نصیحت کرو۔)(24)

نیز آپ نے فرمایا

نضراللہ امرا سمع منا حدیثا فحفظہ ہ حتی یبلغہ غیرہ فرب حامل فقہ الی من ھوا فقہ منہ و رب حامل فقہ لیس بفقیہ (۳)

(اللہ اس شخص کو تر و تازہ رکھے جس نے ہم سے حدیث سنی اور اسے یاد کیا اور اسے دوسروں تک پہنچایا کیونکہ بہت سے فقہ کے حامل حدیث اپنے سے زیادہ فقیہ کو پہنچا دیتے ہیں اور بعض فقیہ کے حامل خود فقیہ نہیں ہوتے)(25)

قرآن کریم کی مذکورہ بالا آیت اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایسی دینی بصیرت اور قلبی دانائی کا عنوان ہے جس کی روشنی میں مفید اور مبنی برخیر امور کا شعور اور مضرت رساں امور کا ادراک حاصل ہو جائے۔

معرفۃ النفس مالھا و ما علیھا

(نفس کے حقوق و فرائض کا ادراک و عرفان)(26)

امام غزالی فرماتے ہیں کہ عہد صحابہ میں "فقہ" کا لفظ اس محدود مفہوم میں مستعمل نہیں تھا جس محدود معنی میں اس کا بعد میں استعمال شروع ہوا ہے کہ محض طلاق کی جزئیات اور بیع سلم وغیرہ کی تفصیلات کے جاننے کا نام علم فقہ ہوگیا ہے بلکہ عصر اول میں "فقہ" کا لفظ راہ آخرت کے علم' آفات کی پہچان' علم کے فساد کا سبب بننے والے امور کا شعور' خشیت الٰہی اور آخرت کی جانب کامل رحجان پر مشتمل تھا اور انہی امور کا شعور و ادراک "تفقہ فی الدین" متصور ہوتا تھا۔ قرآن کریم سے بھی اسی حقیقت کی نشاندہی ہوتی ہے کہ "تفقہ" ایسی قلبی بصیرت کا عنوان ہے جو خود اپنے لئے دوسروں کے لئے تحذیر و تنبیہہ کا ذریعہ بن جائے کہ خشیت الٰہی سے عاری اور زہد و تقویٰ سے تہی دامن ہو کر فقہی جزئیات میں مصروف رہنا قساوت قلبی کا سبب بن جاتا ہے (27)

امام غزالی عصر نبوت اور عہد صحابہ میں فقہ کے مفہوم کی توضیح کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ

> اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم اور فقہ ہم معنی کلمات ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں آیا ہے "لھم قلوب لا یفقھون بھا" اسی طرح جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بنو نجران کا وفد آیا تو آپ نے ان کے بارے میں فرمایا "علماء فقہاء" سعد بن ابراہیم زہری سے دریافت کیا گیا کہ مدینہ منورہ میں سب سے زیادہ فقیہ کون ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کا تقویٰ اختیار کرنے والا زیادہ فقیہ ہے (28)

ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم برقرار رہا لیکن اسلامی علوم میں توسیع کے ساتھ ساتھ "فقہ" ان مسائل و معاملات تک محدود ہوگیا جو انسان کو زندگی میں عملاً پیش آتے ہیں

جس کے نتیجے میں عقائد علم الکلام اور علم العقائد کے عنوان سے آلہیات کا ایک جدا شعبہ قرار پائے۔ وجدانی امور تصوف اور علم الاخلاق کا حصہ بن گئے اور فقہ کا یہ اصطلاحی مفہوم مقرر ہوا۔

العلم بالاحکام الشریعتہ العلمیتہ من ادلتھا التفصیلتہ (۱)

(شریعت کے تفصیلی دلائل کے ذریعے عملی احکام کا علم حاصل کرنا)(29)

اس تعریف کے تحت فقہ کے دو حصے ہوگئے پہلا حصہ ہے شریعت کے عملی احکام کا جاننا یعنی اعتقادی اصول اور اخلاقی امور فقہ کے دائرے سے خارج ہیں جب کہ یہ تمام پہلو شریعت کے دائرے میں آتے ہیں۔ فقہ کا دوسرا حصہ ہر مسئلہ اور ہر معاملہ کے تفصیلی دلائل کا جاننا مثلاً اگر یہ بیان کیا جائے کہ اسلام نے ربا (سود) کو حرام قرار دیا ہے تو اس کے حکم کے ساتھ قرآن و سنت میں مذکورہ ربا کے دلائل بھی ذکر کئے جائیں اور جب یہ کہا جائے کہ راس المال پر ہر زیادتی اور اضافہ ربا ہے تو اس کے ساتھ یہ دلیل بھی بیان کی جائے کہ قرآن کریم میں ہے۔

وان تبتم فلکم رء وس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون (البقرۃ ۲۷۹/۲)

(اور اگر توبہ کرلو تو تمہارے لئے اصل مال ہے نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔)

اسی طرح فقیہ کا یہ ذکر کرنا کہ لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانا حرام ہے اس دلیل کے بیان و توضیح کے ساتھ ہونا چاہیے۔

یاایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل (النساء ۲۹/۴)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ)

گویا علم فقہ کا موضوع انسانی اعمال و افعال میں سے ہر فعل کا حکم شرعی دلیل کے ساتھ اس طرح معلوم کرنا ہے کہ یہ فعل و عمل جائز ہے یا ناجائز حلال ہے یا حرام، مستحب

ہے یا مکروہ (30)

اس نہج پر مفصل دلائل کے ساتھ ایک متعین اور مخصوص معاملہ کا حکم جاننے کی سعی کامل کرنا اجتہاد ہے اور اس سعی و کوشش سے جو عملی حکم معلوم ہو یا مجموعہ احکام معلوم ہو وہ فقہ یا علم الفقہ کہلاتا ہے۔

غرض فقہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی اور ایک انسان کے دوسرے انسان سے تعلقات و روابط سے متعلق جملہ افعال پر مشتمل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو فقہ کے دائرے سے خارج نہیں ہے۔

فقہ اسلامی کا نشوو ارتقاء

اسلام علمی تحریک اور روحانی تہذیب کا عنوان ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آغاز ہی دعوت علم سے ہوا اور مطلوب وحی کی ان الفاظ میں توضیح کی گئی۔

کتاب انزلناہ الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور (ابراھیم ۱)

(یہ کتاب ہے جسے ہم نے تمہاری طرف نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لاؤ)

غرض عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں وحی آلہی ہی واحد ماخذ احکام تھی اور اجتہاد قیاس اور اجماع ماخذ فقہ کی صورت میں بروئے کار نہیں آئے تھے' کیونکہ اس وقت ان کی بحیثیت ماخذ کے ضرورت ہی نہیں تھی کہ اجتہادی غلطی کی اصلاح کے لئے وحی نازل ہو جاتی تھی۔

بلاشبہ عصر رسالت میں احکام آلہی کی معرفت کا حقیقی سرچشمہ وحی تھا لیکن اس کے ساتھ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مواقع پر خود بھی اجتہاد فرمایا اور صحابہ کرام کو بھی اجتہاد کی جانب راہنمائی فرمائی جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

بہر حال عہد نبوت میں اجتہاد کا دائرہ محدود رہا اور معاملات حرب اور افراد کے جزوی

معاملات پر مشتمل رہا ان معاملات میں بھی وحی کی راہنمائی موجود تھی اور صحابہ کرام بھی جو اجتہاد کرتے اس میں آپ سے رجوع کرتے اور آپ ان کی تصویب و اصلاح فرماتے اور اس طرح اس اجتہاد کا مرجع وحی اور ذات نبوت صلی اللہ علیہ وسلم ہی قرار پاتے۔ (31)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد مسلمان فاتح بن کر قیصر و کسریٰ کی مملکت پر غالب آگئے اور بادشاہوں کی قائم کردہ ان رکاوٹوں کو توڑ ڈالا جو اسلام کی دعوت کا راستہ روک رہی تھیں۔ مصر، ایران، شام اور شمالی افریقہ اس وقت کی متمدن قومیں مسلمانوں کے زیر فرمان آگئی تھیں اور مملکت اسلامیہ کے بڑے بڑے شہر مختلف قوموں اور نسلوں کے لوگوں سے بھر گئے تھے۔

ذات نبوت صلی اللہ علیہ وسلم سے مراجعت کی صورت باقی نہ رہنے اور فتوحات کا دائرہ وسیع ہو جانے کے بعد یہ امر ناگزیر ہوگیا کہ نئے اجتماعی اور سیاسی حالات میں غور و فکر کر کے ان کے فقہی حل دریافت کئے جائیں اور جدید احکام مستنبط کئے جائیں۔ ظاہر ہے کہ عصر نبوت میں صحابہ کرام کو نہ اس طرح کی ضرورت پیش آتی تھی اور نہ انہیں اس طرح کے مسائل میں غور و فکر کی احتیاج تھی۔

الغرض پیش آمدہ پیچیدہ حالات و واقعات کے حل دریافت کرنے کے لئے صحابہ کرام نے اجتہاد کیا جس کا طریقہ یہ تھا کہ صحابہ کرام کسی حکم کے استنباط کے لئے سب سے پہلے قرآن کریم کی جانب رجوع کرتے اگر اس میں کوئی حکم مل جاتا تو اس پر عمل پیرا ہوتے بصورت دیگر رسول اللہ سے منقول سنت کی جانب رجوع کرتے اور اس سلسلہ میں ان صحابہ کرام سے بھی مشورہ کرتے جنہیں متعلقہ مسئلہ میں کوئی حدیث یاد ہوتی۔ اگر کسی صحابی کو موضوع سے متعلق کوئی حدیث یاد نہ ہوتی تھی تو اس صورت میں "رائے" کو اختیار کیا جاتا اور اجتہاد کر کے اور فکر و تدبر کے ذریعے سے کوئی ایسا حکم تلاش کیا جاتا جو مقاصد شریعت سے قریب تر اور شریعت کے بتائے ہوئے عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے والا ہوتا اور اس کے ذریعہ سے شریعت کی مطلوبہ مصالح کی تکمیل

ہوتی۔(32)

رائے کا مفہوم

علامہ ابن القیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں رائے کے مفہوم کی وضاحت کی ہے جو صحابہ کرام اس لفظ کا سمجھتے تھے۔

ایسے کسی مسئلہ میں جس میں صواب و ناصواب کے پہلو باہم معارض ہوں غور و فکر اور صحیح امر کی جانب رسائی کے لئے کوشش کے بعد جس بات پر قلب مطمئن ہو جائے وہ " رائے" ہے۔

اس لحاظ سے رائے کا مفہوم قیاس کے مخصوص فقہی مفہوم سے زیادہ وسعت اختیار کرلیتا ہے۔ قیاس کے معنی یہ ہیں کہ

(نص میں جس معاملے کا حکم مذکور ہے اس میں اور ایسے معاملہ میں جس میں نص موجود نہیں ہے مشترک اور جامع علت موجود ہونے کی بنا نص کے حکم کو اس دوسرے معاملے کے ساتھ بھی وابستہ کردیا جائے)۔

اس مفہوم کے لحاظ سے رائے کا لفظ قیاس کو بھی شامل ہے اور استحسان اور استصلاح پر بھی مشتمل ہے۔

ابن القیم نے رائے کی تین قسمیں کی ہیں صحیح باطل اور مشتبہ انہوں نے ان اقسام کے فرق کو واضح کرتے ہوئے بتایا کہ صحابہ کرام سے رائے کی مذمت اور اس پر عمل کے بارے میں جو آثار منقول ہیں وہ ان میں سے کن اقسام سے متعلق ہیں۔ (33)

لیکن اس دوسرے دور میں فقہ کا منہاج (METHOD) اپنے سابقہ دور سے زیادہ مختلف نہیں ہوا بلکہ فقہ اسلامی میں اس دور میں عصر نبوت ہی کی طرح واقعاتی اور عملی رہا کہ عملاً جو واقعات اور حوادث پیش آتے صرف انہی کے احکام معلوم کئے جاتے اور انہی کے بارے میں کتاب و سنت کی راہنمائی حاصل کی جاتی اور غور و فکر کے ذریعہ ان مصالح کا فہم حاصل کیا جاتا جو شارع نے ملحوظ رکھی ہیں (34)

عصر صحابہ کی خصوصیات

اس دور کی نمایاں خصوصیات کا تعلق فقہ سے نہیں بلکہ مصادر فقہ سے ہے ان خصوصیات کے دو پہلو ہیں

اول ان واقعات اور معاملات میں جن میں اجتہاد کی روشنی میں پہلے سے احکام مستنبط نہ کئے گئے تھے ان میں احکام کے استنباط کے لئے رائے اور قیاس کا نمایاں استعمال

دوم اصول اجماع کا بروئے کار آنا' چونکہ پہلے دو خلیفہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر فاروق رضوان اللہ علیہم کا طریق کار یہ تھا کہ وہ مختلف واقعات اور حوادث میں صحابہ کرام کو جمع کرتے اور ان سے فتویٰ لیتے اور جس امر پر موجود صحابہ کا اتفاق ہو جاتا اس پر عمل کرتے تھے (35)

صحابہ کرام کا اجتہاد

صحابہ کرام انتظامی اور حکومتی مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کرتے تھے اسی طرح عائلی مسائل عقود و معاملات اور التزامات سے متعلق مسائل و امور ان کے دائرہ اجتہاد میں شامل تھے۔ اجتہاد کے مواقع پر صحابہ کرام قرآن و سنت کی روح اور ان میں بیان کردہ اصولوں کو مد نظر رکھتے تھے۔ ان کے درمیان اجتہادی امور میں اختلاف بھی ہوتا تھا مگر وہ اجتہادی رائے کو حکم اللہ کا درجہ نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر کے سامنے کسی شخص نے کسی معاملہ میں حضرت علی کی رائے کا حوالہ دیا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا تو یہ فیصلہ کرتا۔ اس پر اس شخص نے کہا کہ آپ امیرالمومنین ہیں آپ اب بھی کرسکتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ اگر بات قرآن و سنت کی ہوتی تو میں ضرور کرتا لیکن یہ معاملہ رائے کا ہے مجھے نہیں معلوم کہ کون سی رائے درست اور حق ہے۔ اجتہاد کے مواقع پر صحابہ کرام قرآن سنت کی روح اور ان میں بیان کردہ اصولوں کو مد نظر رکھتے تھے۔ ان کے درمیان اجتہادی امور میں اختلاف بھی ہوتا تھا مگر وہ اجتہادی رائے کو حکم اللہ کا درجہ نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر کے سامنے کسی شخص نے کسی معاملہ میں

حضرت علی کی رائے کا حوالہ دیا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ اگر میں ہوتا تو یہ فیصلہ کرتا۔ اس پر اس شخص نے کہا کہ آپ امیر المومنین ہیں آپ اب بھی کر سکتے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ اگر بات قرآن و سنت کی ہوتی تو میں ضرور کرتا لیکن یہ معاملہ رائے کا ہے مجھے نہیں معلوم کہ کون سی رائے درست اور حق ہے

صحابہ کرام کے یہاں اجتہاد کی تین صورتیں تھیں

قرآن و سنت کی نصوص کا بیان اور ان کی توضیح

کتاب و سنت میں مذکور یا اجماع سے ثابت شدہ نظائر پر قیاس

قرآن و سنت کی روح اور ان میں بیان کردہ اصولوں پر اعتماد کرتے ہوئے اجتہاد بالرائی۔ (36)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اجتہادات کا اسلوب

حضرت عمر بن الخطاب نے مختلف واقعات میں ایسے نمایاں اجتہادات کئے ہیں جن سے نہ صرف یہ کہ اس عظیم خلیفہ کی فقہی عبقریت و بصیرت ظاہر ہوتی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اجتہادات فقہ کا منہاج اور دستور بننے کے لائق قرار پاتے ہیں۔

حضرت عمر کے اجتہادات کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

مفقود الخبر شوہر کا مسئلہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مفقود شوہر کی بیوی کے نکاح کو شوہر کی گمشدگی کے چار سال بعد ختم قرار دیا اور اس کے فی الواقع مر جانے کی تحقیق یا اس کے ہم عمروں کے انتقال کر جانے کی شرط کو ختم کر دیا۔

عراق کی مفتوحہ اراضی

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اجتہاد فرمایا کہ سواد عراق اور مصر کی زمینیں مجاہد فاتحین میں تقسیم نہ کی جائیں جب کہ ان مجاہدین کا مطالبہ تھا کہ مفتوحہ زمینیں اسی طرح تقسیم کی جائیں جس طرح خمس نکالنے کے بعد تمام زمینیں تقسیم کی جاتی ہیں کیونکہ قرآن و سنت کی ظاہری نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے

کیونکہ ان مفتوحہ علاقوں کی زمینیں بھی جنگی غنیمتیں ہیں اس لئے انہیں بھی فاتحین میں تقسیم ہونا چاہیے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اس کے بر خلاف تھی ان کی رائے یہ تھی کہ یہ زمینیں فئے ہیں اور ان سے تمام موجود اور آنے والے مسلمانوں کے حقوق متعلق ہیں تاکہ بیت المال سے آنے والے تمام مسلمانوں کے حقوق اور مصلحت کی حفاظت ہو سکے۔ اس رائے کی تائید قرآن و سنت کے تمام احکام کو پیش نظر رکھ کر صائب غور و فکر سے حاصل شدہ رائے سے ہوتی ہے۔ بہرحال حضرت عمر نے یہ تمام زمینیں ان کے سابق مالکوں کے پاس رہنے دیں اور ان پر خراج عائد کر دیا کیونکہ حضرت عمر کی رائے کے مطابق یہ طریقہ زمینوں کے آباد کرنے کے لئے زیادہ مناسب اور موزوں تھا اور اس کی منفعت زیادہ عام اور دائمی تھی۔

سورۃ الانفال میں ہے

واعلموا انما غنمتم من شئی فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل (الانفال ۸ / ۴۱)

مؤلفتہ القلوب

مؤلفتہ القلوب کو بیت المال سے اس مقررہ حصہ میں سے جو باقاعدہ روزینہ مل رہا تھا اور جو قرآن سے ثابت تھا، حضرت عمر نے اپنے دور میں موجود ان مؤلفتہ القلوب کو یہ حصہ دینا بند کر دیا۔ درآں حالیکہ یہ لوگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے یہ روزینہ حاصل کر رہے تھے۔

حضرت عمر کی نظر قرآن کریم کے حکم کے ظاہر پر نہیں تھی بلکہ وہ اس کی علت پر نظر رکھے ہوئے تھے جو یہ تھی کہ جس وقت اسلام کمزور تھا اس وقت ان لوگوں کو دیا جاتا تھا تاکہ ان کے شر سے بچا جاسکے لیکن جب اسلام مضبوط ہوگیا اور مسلمانوں نے قوت و شوکت حاصل کرلی تو اب ان لوگوں کو دینے کا یہ داعیہ باقی نہ رہا۔ مزید یہ کہ قرآن نے بعض متعین اور مقررہ لوگوں کو اس حصہ میں سے دینے کا حکم نہیں فرمایا۔

قحط کے زمانے میں حد سرقہ کا عدم اجراء

حضرت عمرؓ نے اجتہاد فرمایا اور قحط کے سال میں چوری کی حد کا نفاذ موقوف کر کے تعزیری سزا جاری فرما دی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ نے چوری کی مقررہ حد معطل کر دی بلکہ در حقیقت یہ سزا کی تطبیق کی شرائط کے بارے میں ایک بڑا حکیمانہ اجتہاد ہے۔ کیونکہ ازروئے شریعت حد سرقہ کے جاری کرنے کی شرط یہ ہے کہ سارق چوری کرنے پر مجبور نہ ہو گیا ہو۔ حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ قحط کا ہونا لوگوں کے لئے ایک ایسی اضطراری مجبوری کی حالت ہے جس کے تحت آدمی چوری پر مجبور ہو سکتا ہے اور اس طرح کی اضطراری کیفیت شبہ کے زمرہ میں آتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

ادرو الحدود بالشبهات۔

(حدود کو شبہ کی بنا پر ساقط کر دیا کرو۔)

(اور جان رکھو کہ جو چیز تم (کفار سے) لوٹ لو یا لاؤ اس میں سے پانچواں حصہ خدا کا اس کے رسول کا اور اہل قرابت کا اور یتیموں کا اور محتاجوں اور مسافروں کا ہے)

اس آیت میں جنگی غنیمتوں کے خمس کے عام مصارف بیان کئے گئے ہیں جب کہ باقی غنیمت کی تقسیم کی کیفیت سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کر دی ہے ازاں بعد سورۃ الحشر میں فئے کے بارے میں یہ آیت ہے۔

ماافاء اللہ علی رسولہ من اهل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل کی لایکون دولتہ بین الاغنیاء منکم وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب○ للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم و اموالھم یبتغون فضلا من اللہ و رضوانا و ینصرون اللہ و رسولہ اولئک ھم الصادقون والذین تبوء و الدار والایمان من قبلھم یحبون من ھاجر الیھم ولا یجدون

فی صدورھم حاجتہ مما اوتو ویوثرون علی انفسہم ولو کان بھم خصاصتہ ومن یوق شح نفسہ فاولئکائک ھم المفلحون ○ والذین جاء ومن بعدھم یقولون ربنا اغفرلنا ولا خوانناالذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک روف رحیم (الحشر ۷ تا ۱۰)

(جو مال خدا نے اپنے پیغمبر کو دیہات والوں سے دلوایا ہے وہ خدا کے اور پیغمبر کے اور (پیغمبر کے) قرابت والوں کے اور یتیموں کے اور حاجت مندوں کے اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ جو لوگ تم میں دولت مند ہیں انہی کے ہاتھوں میں نہ پھرتا رہے۔ سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں (اس سے) باز رہو اور خدا سے ڈرتے رہو بے شک خدا سخت عذاب دینے والا ہے۔ اور ان مفلسان تارک الوطن کے لئے بھی جو اپنے گھروں اور مالوں سے خارج (اور جدا) کر دیئے گئے ہیں اور خدا کے فضل اور اس کی خوشنودی کے طلب گار اور خدا اور اس کے پیغمبر کے مددگار ہیں یہی لوگ سچے (ایماندار ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے بھی) جو مہاجرین سے پہلے (ہجرت کے) گھر (یعنی مدینے) میں مقیم اور ایمان میں (مستقل) رہے (اور) جو لوگ ہجرت کر کے ان کے پاس آتے ہیں ان سے محبت کرتے ہیں اور جو کچھ انہیں ملا اس سے اپنے دل میں کچھ خواہش (اور خلش) نہیں پاتے اور انہیں اپنی جانوں سے مقدم رکھتے ہیں۔ خواہ ان کو خود احتیاج ہو اور جو شخص حرص سے بچا لیا گیا تو ایسے ہی لوگ مراد پانے والے ہیں۔ اور (ان کے لئے بھی) جو ان (مہاجرین) کے بعد آئے (اور) دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ (و حسد) نہ پیدا ہونے دے اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے۔)

ان آیات سے اس مفہوم کی جانب اشارہ ہوتا ہے کہ فئے مجاہدین کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام آنے والے مسلمانوں کا بھی اس میں حق ہے۔ اس لئے اموال فئے بیت المال میں جمع کیے جائیں گے۔

شرعی اصطلاح کی رو سے غنیمت اور فئے میں فرق یہ ہے کہ غنیمت وہ ہے جو برسر پے کار دشمن سے ہتھیاروں کی قوت کے ذریعے حاصل کی گئی ہو جب کہ فئے وہ مال ہے جو دشمن مسلمانوں سے مرعوب ہو کر خود چھوڑ گئے ہوں یا مسلمانوں کے غلبہ اور قوت کے تحت انہوں نے مسلمانوں کو دیدیا ہو مگر اس مال کے حصول کے لئے جنگی معرکوں میں گھوڑے دوڑانے اور لشکر کی قوت کے اظہار کا موقع نہ ملا ہو۔ اسی لئے فئے میں وہ ٹیکس بھی داخل ہیں جو غیر مسلم افراد سے جزیئے کی صورت میں اور ان کی زمینوں پر عائد خراج کی صورت میں حاصل ہوئے ہیں۔

سنت نبی کریم سے یہ بات ثابت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کیا تو خیبر کی زمین غلبہ اور قوت سے فتح ہوئی تھی صلح کے ذریعے فتح نہیں ہوئی تھی اور خیبر کے لوگوں نے جلاوطنی کا حکم قبول کرتے ہوئے ہتھیار ڈال دیئے تھے۔ دریں صورت خیبر کی یہ زمین فئے شمار کی گئی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نصف حصہ یا خمس خاص حادثات اور واقعات کے لئے علیحدہ کر لیا اور باقی حصہ فاتحین میں تقسیم کر دیا۔

حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں سواد عراق کی زمینیں فتح ہوئیں تو فاتح سپاہیوں نے ان سے مطالبہ کیا کہ ان زمینوں کو غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے۔ حضرت عمر اس رائے کے قائل تھے کہ ان زمینوں کی تقسیم درست نہیں ہے چنانچہ آپ نے صحابہ کرام کو جمع کیا اور ان سے مشورہ کیا۔ عام صحابہ کرام کی رائے تقسیم کے حق میں تھی ماسوا حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ اور حضرت معاذ بن جبل کے، کہ ان صحابہ کرام کی رائے حضرت عمر کی رائے کے مطابق تھی، چنانچہ حضرت معاذ نے حضرت عمر سے فرمایا

(کہ اگر آپ نے ان اراضی کو ان لوگوں میں تقسیم کر دیا تو وہ عظیم دولت ان کے ہاتھوں میں چلی جائے گی اور بعد میں یہ اسے ضائع کر دیں گے اور رفتہ رفتہ ساری زمین

کسی ایک شخص یا عورت کے پاس پہنچ جائے گی لیکن بعد میں جو لوگ ایسے آئیں گے جو اسلام کی خاطر خدمات انجام دیں گے اور آزمائش میں پڑ کر سرخرو ہونگے ان کے لئے کچھ باقی نہیں بچے گا۔ اس لئے آپ کوئی ایسی رائے اختیار کیجئے جس میں اگلوں پچھلوں سب کا بھلا ہو۔)

الغرض فاتح لشکر کی اکثریت نے اس امر پر اصرار کیا کہ ان زمینوں سے خمس نکال کر تمام زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی جائیں مگر حضرت عمر اس تقسیم سے باز رہے۔ آپ کی رائے یہ تھی کہ گرد و نواح کے عظیم علاقے پہلے ہی فتح ہو چکے ہیں اور یہ زمینیں فئے کی حیثیت رکھتی ہیں اس لئے فاتح سپاہی ان کی عینی ملکیت کا استحقاق نہیں رکھتے بلکہ امام کے لئے ضروری ہے کہ عام مسلمانوں کے لئے مفید اور زیادہ موزوں طریقہ کار اختیار کرے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینیں اس لئے تقسیم فرمائیں کہ اس وقت لوگوں کو ان زمینوں کی ضرورت تھی اور اس وقت یہی عمل مصلحت کے مطابق تھا۔ کئی روز تک اس موضوع پر گفتگو جاری رہی یہاں تک کہ حضرت عمر نے فرمایا کہ مجھے سورۃ الحشر کی متعلقہ آیت کے آخری حصہ سے یہ دلیل مل گئی ہے کہ بعد میں آنے والے لوگ بھی اس فئے کے مستحق ہیں۔

والذین جاوا من بعدھم

اور ان کے لئے بھی جو ان مہاجرین کے بعد آئے۔

حضرت عمر نے فرمایا کہ میری نظر میں یہ آیت عام ہے اور تمام مسلمانوں کو مشتمل ہے یہاں تک کہ اس میں وہ چرواہا بھی شامل ہے جو مکہ کے پہاڑ پر اپنی بکریاں چرا رہا ہے بعد ازاں حضرت عمر نے فرمایا۔

کیا تم یہ چاہتے ہو کہ بعد میں آنے والوں کے لئے کچھ بھی باقی نہ رہے۔ اگر یہ صورت ہوتی کہ ہم ہی سب سے آخر میں ہوتے تو جو بھی بستی فتح ہوتی اس کو اسی طرح تقسیم کر دیتا جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی تقسیم فرمائی۔

الغرض حضرت عمر نے فیصلہ کر دیا کہ زمینیں اور نہریں ان کے سابق کاشتکاروں ہی

کے پاس رہنے دیں اور ان پر خراج عائد کر دیا۔ ازاں بعد آپ نے حکم دیا کہ مصر کی زمینوں کا بھی یہی معاملہ کیا جائے کیونکہ مصر کی زمینوں کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف حضرت عمر بن العاص امیر مصر اور حضرت زبیر بن العوام کے درمیان رونما ہو چکا تھا (37)

فقہ کی اشاعت

خلیفہ سوم حضرت عثمان کے عہد میں صحابہ کرام اسلامی ریاست کے مختلف علاقوں میں پھیل گئے تھے۔ اور دور دراز کے شہروں میں جا کر بس گئے تھے جب کہ حضرت عمر انہیں مدینہ منورہ چھوڑنے کی اجازت نہیں دیتے تھے کیونکہ حضرت عمر کی یہ خواہش تھی کہ صحابہ کرام مدینہ منورہ میں موجود رہیں تاکہ بوقت ضرورت ان سے مشورہ کیا جاسکے۔

صحابہ کرام حجاز' یمن' عراق' مصر اور شام کے جن علاقوں میں پہنچے وہاں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اور احکام شریعت لے کر گئے اور ان تمام شہروں میں تابعین نے آپ سے علم حاصل کیا۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ امت مسلمہ میں "الدین" "العلم" اور "الفقہ" کی اشاعت حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس کے تلامذہ کے ذریعہ ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ عامتہ المسلمین تک علم فقہ انہی چار کے تلامذہ کے ذریعہ پہنچا ہے چنانچہ اہل مدینہ نے حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر اور ان کے تلامذہ کے علم سے استفادہ کیا۔ اہل مکہ حضرت عبداللہ بن عباس کے تلامذہ سے فیض یاب ہوئے اور اہل عراق نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علم سے استفادہ کیا۔ عبداللہ بن عمر اور آپ کے بعد مدینہ منورہ میں مقیم صحابہ کرام ایسے مسائل میں جن میں سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوتی حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے کے مطابق فتوی دیتے تھے۔

ایک موقعہ پر حضرت عمر نے فرمایا کہ فرائض (میراث) کے مسائل حضرت زید بن ثابت سے دریافت کئے جائیں اور فقہی معاملات میں حضرت معاذ بن جبل سے استفادہ کیا

جائے۔

غرض حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی جیسے کبار صحابہ کے گہرے علمی اور دینی اثرات مرتب ہوئے اور انہوں نے فقہی مکاتب فکر کے قیام کی طرح ڈالی اور ان کے شاگرد تابعین ان مکاتب فکر کے قائد اور آئمہ قرار پائے۔ جیسے مدینہ میں سعید بن المسیب مکہ میں حضرت عطا بن ابی رباح کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعی، بصرہ میں حضرت حسن بصری شام میں مکحول، یمن میں حضرت طاؤس اور ان تمام اصحاب کے ذریعے سے اور ان کے بعد آنے والے تبع تابعین کے ذریعے سے فقہ اسلامی میں مختلف مکاتب فکر کا رجحان پیدا ہوا اور آگے بڑھا، کیونکہ ان میں سے تابعی اس صحابی کے فقہ اور طریقہ اجتہاد سے متاثر تھا جس صحابی کے ساتھ اس کا تعلق رہا اور جس سے اس نے علم حاصل کیا۔ (38)

فقہی مسالک

دوسری صدی ہجری کے اوائل سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے نصف تک کے عرصے میں فقہ کو عظیم وسعت حاصل ہوئی اور اس نے ایک بے مثال (UNPRECEDENTED) ترقی کی۔ اس وسیع دور میں مختلف مسالک فقہ کے اجتہادات وجود میں آئے جن سے چار مشہور مسالک فقہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی وجود میں آگئے۔

مسلک حنفی

مسلک حنفی امام نعمان بن ثابت ابو حنیفہ کی جانب منسوب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ ایرانی النسل تھے۔ آپ 80 ہجری میں پیدا ہوئے اور 150 میں آپ نے وفات پائی۔ آپ علماء عراق کے امام تھے اور جملہ اہل الرائے کی قیادت آپ کو ہی حاصل تھی۔ حضرت امام ابو حنیفہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے استحسان کے اسلوب کی طرح ڈالی اور قوت دلیل مسکت فوری جواب اور فہم و استنباط میں اپنی عبقریت کی بنا پر مشہور ہوئے۔ آپ کے دو مشہور شاگرد ہیں پہلے امام ابو یوسف یعقوب ابن ابراہیم جو ہارون الرشید

کے دور میں قاضی کے منصب پر فائز ہوئے اور جنہوں نے کتاب الخراج تصنیف فرمائی۔

دوسرے محمد ابن الحسن شیبانی جو نہایت ذکی، عظیم فقیہ اور موجد لغت ہیں۔

امام ابویوسف اور امام محمد دونوں حضرات کو کتب فقہ میں صاحبین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی فقہ کی تدوین اور ان کے مسلک کی اشاعت کا سرا ان دونوں حضرات کے سر ہے۔

مالکی مسلک

مالکی مسلک امام مالک بن انس اصبحی کے نام سے منسوب ہے۔ امام مالک اہل حجاز کے امام اور مدینہ منورہ کے عظیم فقیہ تھے۔ آپ 93ھ میں پیدا ہوئے اور 179ھ میں وفات پائی آپ کا مسلک اہل الرائے اور اہل حدیث کے درمیان معتدل مسلک متصور کیا جاتا ہے۔ کیونکہ آپ نے مدینہ منورہ میں قیام ہونے اور وہاں حدیث کے روایت کی کثرت ہونے کی وجہ سے احادیث سے بخوبی استفادہ کیا۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود امام مالک کو اہل الرائے سے قریب تر متصور کیا جاتا ہے امام مالک نے اپنے مدینہ منورہ میں قیام سے بہت زیادہ فائدہ حاصل کیا کیونکہ موسم حج میں آپ کا تمام علماء اسلام سے واسطہ پڑا کرتا تھا۔ چنانچہ حج ہی کے موقع پر امام ابوحنیفہ سے ملاقات کی اور ان سے فقہی مسائل پر گفتگو کی اور ان کے بارے میں فرمایا کہ ابوحنیفہ فقیہ ہیں۔

شافعی مسلک

مسلک شافعی امام محمد بن ادریس شافعی کی جانب منسوب ہے آپ غزہ میں 150ھ میں پیدا ہوئے اور یتیمی کی حالت میں پرورش پائی۔ عراق اور حجاز کا سفر کیا اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں اور امام مالک سے علم حاصل کیا ازاں بعد مصر میں ہی فروکش ہوئے۔ یہاں پر آپ نے اپنی قدیم آراء کو ترک کر کے نیا مسلک قائم کیا اور 204ھ میں فسطاط میں انتقال کیا

آپ بڑے باصلاحیت تھے آپ کا مسلک اہل حدیث سے قریب سمجھا جاتا ہے اور آپ نے استحسان کے ضمن میں اپنے استاد امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے۔

حنبلی مسلک

حنبلی مسلک امام احمد بن حنبل شیبانی کے نام سے منسوب ہے۔ جو امام شافعی کے شاگرد تھے۔ آپ 124ھ میں پیدا ہوئے علم حدیث میں مہارت حاصل کی اور اس فن میں مشہور ہوئے اور اسی لئے آپ کے فقہی مسلک پر حدیث کا رنگ زیادہ غالب ہے۔ آپ نے 241ھ میں وفات پائی۔

مسالک اربعہ کے فقہاء کے علاوہ بھی ان فقہاء کے ہم عصراور ان کے بعد میں آنے والے فقہاء عظیم مرتبہ کے حامل گذرے ہیں اور ان کی دقیق فقہی آراء اختلاف الفقہاء کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں مذکور ہیں لیکن ان میں فقہاء کے مسالک کو متعدد اسباب کی بنا پر دوام حاصل نہیں ہوسکا۔ جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انہیں ایسے باصلاحیت شاگرد میسر نہیں آئے جو ان کی آراء کو محفوظ رکھتے اور تندہی سے ان کی اشاعت کرتے۔ ان مجتہدین میں بعض آئمہ اربعہ کے اساتذہ بھی شامل ہیں جیسا کہ امام حماد بن ابی سلیمان' ابو حنیفہ کے استاد تھے اور ابراہیم نخعی اور شعبی حماد کے اساتذہ تھے اسی طرح ربیعہ الرای' ابن شہاب الزہری اور یحیی بن سعید امام مالک کے اساتذہ تھے۔

ان کے علاوہ بھی بہت سے مجتہد فقہاء گذرے ہیں جو آئمہ آربعہ کے اساتذہ نہیں تھے جیسا کہ امام جعفر صادق' زید بن علی زین العابدین' اوزاعی' عبدالرحمان بن ابی لیلی اور ابن شبرمہ یہ سب کے سب امام ابو حنیفہ کے معاصر ہیں اور مصر میں عظیم مجتہد اور فقیہ لیث ابن سعد گذرے ہیں جو امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہم عصر ہیں لیث ابن سعد اور امام مالک کے درمیان فقہی معاملات پر تبادلہ خیال اور خط و کتابت بھی ہوتی رہی ہے جو محفوظ بھی ہے اور شائع بھی ہوئی ہے۔ (39)

موضوعات فقہ کی تقسیم

فقہاء کرام نے فقہ کے موضوعات کو اولا دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے کو وہ عبادات کا عنوان دیتے ہیں جن میں نماز' روزہ' حج اور زکوۃ اور دیگر متعلقہ موضوعات

آتے ہیں دوسرے کو انہوں نے "عادات" کا عنوان دیا ہے جو عبادات کے علاوہ جملہ احکام یعنی جنایات سیراور مواریث پر مشتمل ہے۔

شافعی فقہا کہتے ہیں کہ احکام شریعت میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق آخرت سے ہے احکام کے اس حصہ کو "عبادات" کہا جاتا ہے جب کہ باقی احکام کا تعلق دنیا سے ہے۔ دنیاوی امور سے متعلق احکام شریعت اگر انسان کے وجود کی بقاء سے منسلک ہیں تو انہیں "معاملات" کہا جائے گا۔ جیسے تجارت اور معاشرتی زندگی سے متعلق دیگر امور ازاں بعد اگر معاملات سے متعلق احکام انسانی نوع کی بقاء کے بارے میں ہیں تو عقد زواج کے زمرے میں آتے ہیں اور مناکحات کہلاتے ہیں جب کہ جرم و سزا کو عقوبات کے زیر عنوان بیان کیا جاتا ہے (40)

حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی نے فقہ کے تین شعبے ذکر کئے ہیں عبادات' معاملات اور عقوبات۔

عبادات پانچ ہیں۔

صلاۃ' زکوٰۃ' صیام' حج' اور جہاد۔

معاملات پانچ ہیں۔

مالی معاوضات' امانات' زواج' مخاصمات' اور ترکات۔

عقوبات پانچ ہیں۔

قصاص' حد سرقہ' حد زنا' حد قذف اور ارتداد(41)

ڈاکٹر احمد مصطفیٰ زرقا نے احکام فقہ کو سات حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

1۔ عبادات

یعنی وہ احکام جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی عبادت سے ہے مثلاً صلوٰۃ' صوم اور زکوٰۃ وغیرہ۔

2۔ احوال شخصیہ

عائلی زندگی سے متعلق احکام مثلاً نکاح' طلاق' نسب اور نفقہ وغیرہ

3- معاملات

وہ احکام جن کا تعلق لوگوں کے افعال' اموال اور حقوق سے ہو اور ان امور سے متعلق پیش آنے والے باہمی معاملات اور نزاعات کے فیصلوں سے ہو۔

4- سیاست شرعیہ

وہ احکام جن کا تعلق رعایا پر حاکم (حکمران) کے اقتدار سے اور رعایا اور حکمران کے حقوق و فرائض سے ہو۔ اس شعبہ کو بعض فقہاء نے "السیاستہ الشرعیتہ" کہا ہے اور بعض نے "الاحکام السلطانیہ" کا نام دیا ہے۔

دور جدید کی قانونی اصطلاح کے مطابق یہ امور قانون کے دو شعبوں میں بیان کئے جاتے ہیں تنظیمی قوانین "اور" دستوری "قوانین"

5- عقوبات

وہ احکام جن کا تعلق مجرمین کی سزا اور داخلی نظم و نسق سے ہے۔

6- سیر

وہ احکام جن کا تعلق اسلامی ریاست کے دیگر ریاستوں سے تعلقات سے ہے اور جو صلح و جنگ کے نظام و قوانین پر مشتمل ہے۔ اسلامی فقہ کی اصطلاح میں اس شعبہ قانون کو "سیر" کہا جاتا ہے اور یہ لفظ "سین" کے زیر اور "یا" کے زبر کے ساتھ ہے اور "سیرۃ" کی جمع ہے جب کہ آج کل کے قوانین کی اصطلاح میں اسے "بین الاقوامی قانون" (انٹرنیشنل لا) کہا جاتا ہے۔

7- آداب

وہ احکام جن کا تعلق اخلاق حسنہ اور برے اخلاق سے ہو۔ (42)

فقہ اسلامی اور قانون

فقہ اسلامی کے موضوعات کی تقسیم اگرچہ جدید قوانین کی تقسیم موضوعات کے مطابق نہیں ہے لیکن فقہ اسلامی ان تمام موضوعات پر مشتمل ہے جو دور جدید کے قوانین کی ہر دو اقسام قانون عام اور قانون خاص کے تمام اجزاء پر مشتمل ہے۔

قانون عام کی دو قسمیں ہیں

قانون عام خارجی

قانون عام داخلی

قانون عام خارجی سے مراد قانون بین الممالک یا بین الاقوامی قانون ہے اور اس سے مراد وہ قواعد و ضوابط ہیں جن کا دنیا کے ممالک اپنے زمانہ جنگ اور زمانہ امن کے تعلقات میں مدنظر رکھتے ہیں۔ فقہ اسلامی کا یہ ایک اہم موضوع ہے اور فقہاء کرام اپنی تالیفات میں مسلمانوں کے غیر مسلموں کے ساتھ صلح و جنگ کے احکام بالتفصیل بیان کرتے ہیں اور بین الممالک دائمی معاہدات اور وقتی اتفاقات کو وضاحت سے بیان کرتے ہیں اور بین الممالک دائمی معاہدات اور وقتی اتفاقات کو وضاحت سے بیان کرتے ہوئے ان معاہدات و اتفاقات کی جزئیات بیان کرتے ہیں اور ان شرائط اور اصولوں کی وضاحت کرتے ہیں جب معاہدات کی پابندی لازم نہیں رہتی اور ان کو ختم کر دینا قانونی قرار پاتا ہے۔ کتب فقہ میں یہ موضوع "السیر" یا "الجہاد" کے عنوان کے تحت مذکور ہوتا ہے۔

نہ صرف یہ کہ کتب فقہ میں یہ موضوع دیگر موضوعات کے ساتھ بیان ہوتا ہے بلکہ بعض فقہاء نے خاص اس موضوع پر علیحدہ تصانیف بھی تحریر فرمائی ہیں مثلاً امام اعظم ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد بن الحسن شیبانی نے اولا السیر الصغیر تالیف کی اور بعد ازاں اس موضوع کو مزید وسعت دیتے ہوء السیر الکبیر تالیف فرمائی۔ اس طرح امام اوزاعی کی تصنیف السیر اور امام ابویوسف کی کتاب الرد اعلی سیر الاوزاعی ہے۔

قانون داخلی سے مراد کسی ملک میں مروج قانون ہے اس کی حسب ذیل انواع ہیں۔

قانون دستوری

قانون اداری

قانون مالی

قانون جنائی

دستوری قانون سے مراد قانون کا وہ حصہ ہے جس میں ریاست کے نظام کی تحدید کی

جاتی ہے اور ہیئت مقتدرہ عام کی تنظیم بیان کر کے ہیئت حاکمہ کے اختیارات بیان کئے جاتے ہیں۔ اور ریاست میں رہنے والے افراد کے حقوق کا تعین کیا جاتا ہے فقہاء کرام نے اس موضوع پر السیاسۃ الشرعیۃ' اور الاحکام الشرعیۃ' کے عنوان سے جدا تالیفات کی ہیں اس موضوع کی بعض اہم تصانیف حسب ذیل ہیں۔

الف) ابوالحسن الماوردی الشافعی (م 450) کی الاحکام السلطانیہ اور قانون الوزراۃ والملک

ب) قاضی ابو یعلی الحنبلی (م 458) کی الاحکام السلطانیۃ"

ج) ابن تیمیہ الحنبلی (م 768) السیاسۃ الشرعیۃ

قانون اداری سے مراد وہ مجموعہ ضوابط ہے جو ہیئت مقتدرہ کے اختیارات کے استعمال اور ان کی جانب سے مرافق عامہ (public utilities) کی تکمیل کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔

فقہاء کرام نے اس موضوع کو بھی "الاحکام السلطانیۃ" اور السیاسۃ الشرعیۃ کے تحت ذکر کیا ہے۔

قانون مالی سے مقصود قانون کا وہ حصہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ ریاست کی مالیات کی تنظیم کی جاتی ہے۔ آمد کے ذرائع اور صرف کی ترجیحات متعین کی جاتی ہیں۔

کتب فقہ میں علی العموم یہ موضوع کتاب الزکوۃ و الخراج میں بیان ہوا ہے جب کہ بعض فقہاء کی اس موضوع پر علیحدہ تصانیف بھی موجود ہیں مثلاً

ابو یوسف کی کتاب الخراج

یحیی بن آدم کی کتاب الخراج

ابن زنجویہ کی الاموال

ابو عبید کی الاموال

قانون جنائی (فوجداری قانون) میں جرائم اور ان کی سزاؤں کا بیان ہوتا ہے کتب فقہ میں قانون کے اس حصہ کا بیان الجنایات' الحدود اور التعزیر کے عنوانات کے تحت کیا جاتا ہے۔

قانون خاص ان اقسام پر مشتمل ہے

قانون مدنی

قانون تجارت

قانون مرافعات

اور قانون دولی خاص

قانون مدنی (سول لا) میں افراد کے باہمی مالی معاملات کی نوعیت کو بیان کیا جاتا ہے۔ فقہاء کرام نے اس موضوع کو کتب فقہ کے المعاملات کے حصہ میں بالتفصیل بیان کیا ہے۔ نیز قانون مدنی میں فرد کے خاندان کے تعلقات کا ذکر ہوتا ہے جسے "احوال الشخصیہ" کہا جاتا ہے۔ فقہاء کے یہاں اس موضوع کی تفصیلات نکاح و طلاق میں ملتی ہیں۔

قانون تجارت یا تجارتی قانون ان قواعد و ضوابط کو کہا جاتا ہے جو افراد معاشرے کے باہمی تجارتی تعلقات کو منضبط کرتے ہیں۔ فقہاء کے یہاں یہ مباحث الشرکات مضاربہ اور تفلیس کے ابواب میں ملتے ہیں۔

قانون مرافعات کا مفہوم ہے وہ قواعد اور طریقے جو تجارتی اور مدنی قانون کی تطبیق کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں کتب فقہ میں یہ اصول و قواعد قضاء دعوی اور شہادت کے ذیل میں بیان کئے گئے ہیں۔

قانون دولی خاص قانون کا وہ حصہ ہے جو غیر ملکی لوگوں کے مقدمات کے لئے مخصوص ہوتا ہے اور ان کے لئے جدا عدالتیں مقرر کرتا ہے۔

فقہاء نے اس حصہ قانون کو کتب فقہ میں السیر کے زیر عنوان بیان کیا ہے بعض فقہی کتب میں یہ موضوع احکام اہل الذمہ والمستامنین والحربین کے باب میں مذکورہ ہوتا ہے علامہ ابن تیمیہ کی احکام اہل الذمہ کے نام سے اس موضوع پر مستقل تالیف بھی موجود ہے۔ (43)

اصول فقہ

اصول فقہ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے دو کلمات سے مرکب ہے۔ فقہ اور

اصول۔ اصول اصل کی جمع ہے جس کے معنی قاعدہ اور اساس کے ہیں۔
اس اعتبار سے اصول فقہ کے معنی ہوئے ایسے قواعد و ضوابط جن پر فقہ استوار ہوتا ہے اور جن کے فہم پر دلائل کے ذریعے استخراج احکام کا عمل ممکن ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اصول فقہ در اصل فقہ کے ان دلائل کا نام ہے جن کی مدد سے احکام شرعیہ کے فہم میں مدد ملے اور یہ معلوم ہو کہ کس طرح دلائل کے ذریعے سے احکام کا ثبوت میسر آرہا ہے۔ (44)

ابن الہمام نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے۔

ادراک القواعد التی یتوصل بها الی استنباط الفقہ

ان قواعد کا جاننا جن کے ذریعے استنباط تک رسائی ہوتی ہے (45)

غرض ایسے طریقے اور مناہج اور وہ اصول و قواعد جو فقہی احکام کے اخذ کرنے اور ان کے دلائل فراہم کرنے میں مدد دیں اصول فقہ کہلاتے ہیں۔ اور اس علم کو علم اصول الفقہ کہا جاتا ہے

اصول فقہ کا نشوو ارتقاء

صحابہ کرام کے دور میں جس طرح فقہ وجود میں آچکا تھا اسی طرح اس کے اصول کی نشوو نما کا بھی آغاز ہو چکا تھا۔ صحابہ کرام مثلاً عبداللہ بن مسعود۔ حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عمر بن الخطاب اجتہاد کے مواقع پر اصول استنباط پیش نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ جب حضرت عمر نے مے نوشی کی حد کے تعین کے لئے صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو حضرت علی کا طرز استدلال یہ تھا کہ مے نوشی ایک ایسا عمل ہے جس سے انسان کا شعور و احساس ختم ہو جاتا ہے اور اس کی عقل جاتی رہتی ہے اس عقل و شعور سے عاری نشے کی کیفیت میں انسان ہذیان بکنا شروع کر دیتا ہے عین ممکن ہے کہ ہذیان بکنے کی صورت میں وہ ایسے الفاظ بھی کہہ دے جو قذف اور تہمت کے الفاظ ہوں۔ اس لئے قرآن کریم میں بیان کردہ قذف کی سزا (اسی کوڑے) جرم مے نوشی کی بھی سزا متعین کر دی جائے۔
اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی نے مے نوشی کی سزا جرم قذف کی سزا کے برابر

مقرر کرنے کے ضمن میں اپنے استدلال کی اساس حکم بالمال اور الذرائع کو بنایا کہ چونکہ مۓ نوشی میں نشہ کی کیفیت قذف کو بھی پنچ ہو سکتی ہے۔ اس لئے ذریعہ کا سدباب کرتے ہوئے جو مال (انجام) کا حکم ہے وہ اس صورت میں بھی عائد و منطبق کر دیا جائے۔ (46)

حضرت عبدالرحمان بن عوف نے اس موقعہ پر یہ استدلال کیا کہ قرآن و سنت کی متعین کردہ حدود کی سزاؤں میں سے سب سے کم سزا قذف کی حد ہے' اس لئے کم ترین حد کی سزا کو اس جرم مۓ نوشی کی حد قرار دیدیا جائے۔ (47)

اس سے معلوم ہوا کہ حد کا یہ مفہوم کہ یہ کسی جرم کی وہ سزا ہے جو قرآن و سنت نے متعین کر دی ہو صحابہ کرام کے درمیان متعارف تھا۔

قرآن کریم میں سورۃ البقرہ میں ایسی عورتوں کی عدت جن کے شوہر وفات پا جائیں چار ماہ دس دن بیان ہوئی ہے اس مقام پر عدت کا حکم عام بیان ہوا ہے۔ یعنی تمام ایسی خواتین جن کے شوہر وفات پا جائیں چار ماہ دس دن عدت گذاریں اور سورۃ طلاق میں حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل بیان ہوئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے جب اس عورت کی عدت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کا شوہر وفات پا جائے اور وہ حاملہ ہو تو آپ نے فرمایا کہ اس کی عدت وضع حمل ہے کیونکہ سورۃ طلاق سورۃ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ گویا حضرت عبداللہ بن مسعود نے یہ اصول بیان فرمایا کہ بعد میں آنے والا حکم پہلے حکم کی تخصیص کر دیتا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اگر کوئی چاہے تو میں اس موضوع پر مناظرہ بھی کر سکتا ہوں کہ سورۃ الطلاق جس میں مطلقہ عورتوں کی عدت کا بیان ہوا ہے۔ سورۃ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے (48) صحیح بخاری کی روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا۔

اتجعلون علیها التغلیظ و لا تجعلون لها الرخصہ

سختی کا پہلو کیوں روا رکھتے ہو' رخصت کا پہلو کیوں نہیں اختیار کرتے۔ (49)

گویا حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس مسئلہ میں یہ اصول بھی بیان فرمایا کہ اسلامی شریعت رخصت اور سہولت کے پہلو کے ترجیح دینے کو بہ نظر استحسان دیکھتی ہے۔

حضرت ابی بن کعب کے ذہن کی رسائی اس امر کی جانب عہد نبوت ہی میں ہو گئی تھی کہ سورۃ الطلاق میں حاملہ عورت کی عدت کے حکم کا اطلاق البقرۃ میں وارد حکم عام پر بھی ہوگا اور یہ بات انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان فرمائی تو آپ نے استصواب فرمایا۔ (50)

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام قرآن کی نصوص اور ارشادات نبوت کی تصریحات سمجھنے کا طبعی سلیقہ اور ملکہ رکھتے تھے اور وہ بخوبی واقف تھے کہ قرآن کریم میں اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کون سی تعبیرات عام وارد ہوئی ہیں اور ان کی کہاں اور کس انداز میں تخصیص یا تقید ہوئی ہے اور کون سے کلام کا محل اور اطلاق کیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس امر کے باوجود کہ امور استنباط اور مناہج اجتہاد مدون صورت میں موجود نہ ہونے کے باوجود وہ ان اصول کا فطری طریقے پر اطلاق کرتے تھے یعنی اگرچہ صحابہ کرام صراحتا اصول بیان کر کے استنباط اور اجتہاد نہیں کرتے تھے مگر ان کے سامنے اصول مناہج رہتے تھے اور ان کا اجتہاد اصول و قواعد کی روشنی میں ہوتا تھا۔

دور صحابہ کے بعد تابعین کے زمانے میں واقعات و مسائل کے تنوع کی بنا پر اجتہاد کا عمل اور استنباط احکام کے اصول کا دائرہ بھی وسیع تر ہوگیا۔ مدینہ منورہ میں حضرت سعد بن المسیب اور عراق میں علقمہ اور ابراہیم نخعی جیسے فقہاء اجتہاد و فتوی کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ان کے پیش نظر قرآن کریم اور سنت رسول کے ساتھ صحابہ کرام کے فتاوی بھی موجود تھے اور یہ حضرات استنباط میں مصلحت اور قیاس کے اصول بھی اختیار کرتے تھے۔

تابعین کے بعد آئمہ مجتہدین کے زمانے میں استنباط کے مناہج اور اجتہاد کے اصول زیادہ واضح ہوگئے اور فقہاء جزرس، واضح اور صریح عبارتوں میں ان اصولوں کو بیان بھی کرنے لگے۔ حضرت امام ابو حنیفہ کتاب و سنت اور صحابہ کرام کی متفقہ اور اجتماعی آراء کو مد نظر رکھتے تھے اور جن امور کے بارے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا تو انہی آراء میں سے اپنے نزدیک کسی مستحسن رائے کو اختیار کرتے۔ امام ابو حنیفہ

نے قیاس و استحسان کو واضح اصولوں پر قائم کیا۔

امام مالک نے تعامل اہل مدینہ کو حجت قرار دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب بعض روایات کو قرآن کریم کی نصوص کے بر خلاف ہونے کے اصول کی بنیاد پر رد کیا۔ (51)

اصول فقہ کی تدوین

اصول فقہ کی باقاعدہ تدوین کے کام کا آغاز امام شافعی نے الرسالہ کی تصنیف سے کیا جس میں بقول فخرالدین رازی انہوں نے دلائل شریعت کے فہم کا قانون کلی وضع کیا اور بتایا کہ ان دلائل کے کیا مراتب ہیں اور ان کو ایک دوسرے پر کیا ترجیح حاصل ہے۔

بدرالدین زرکشی اپنی کتاب البحر المحیط میں لکھتے ہیں کہ امام شافعی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول فقہ پر اولین کتاب الرسالہ تصنیف کی (52) علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ اس فن میں تالیف کا کام سب سے پہلے امام شافعی نے کیا انہوں نے اپنی تصنیف الرسالتہ میں اوامر و نواہی' بیان' خبر نسخ اور منصوص علت کا حکم وغیرہ جیسے امور بیان کئے ہیں۔

اسنوی کہتے ہیں کہ اہل علم کے درمیان اس امر پر اتفاق ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کی الرسالتہ ہے۔ (52)

امام شافعی نے اپنی تصنیف الرسالتہ میں گفتگو اور سوال و جواب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اولا قرآن اور سنت اور اجتہاد یعنی قیاس کے ذریعہ بیان کو ذکر کیا ہے اس کے بعد عام و خاص کا بیان ہے۔ اطاعت رسول کے لازم ہونے کا بیان کر کے ناسخ و منسوخ کا ذکر کیا ہے خبر واحد اور اس کے قابل احتجاج ہونے کے دلائل اور اجماع اور قیاس کا ذکر کیا ہے ازاں بعد استحسان کا رد کیا ہے اور پھر اختلاف علماء کو بیان کیا ہے۔ گویا الرسالتہ اصول فقہ اور اصول حدیث کے مجموعی مضامین پر مشتمل ہے۔ امام شافعی کی اصول فقہ پر دو تصانیف اور بھی ہیں یعنی کتاب جماع العلم اور کتاب ابطال الاستحسان۔ (53)

امام شافعی کی الرسالتہ کو علم اصول فقہ کی تاسیس اور اس کے نشو و ارتقاء میں

امتیازی مقام حاصل ہے۔ اور یہ کتاب اصول فقہ کی بعد میں آنے والی تصانیف پر کسی نہ کسی صورت میں اثر انداز رہی ہے۔ چنانچہ بعض اصولین نے الرسالہ کی شرح لکھی اور اس کے بعض موجز موضوعات کی تشریح کی اور بعض نے الرسالہ سے اخذ' جس میں بقول فخرالدین رازی انہوں نے دلائل شریعت کے فہم کا قانون کلی وضع کیا اور بتایا کہ ان دلائل کے کیا مراتب ہیں اور ان کو ایک دوسرے پر کیا ترجیح حاصل ہے۔

بدرالدین زرکشی اپنی کتاب البحرالمحیط میں لکھتے ہیں کہ امام شافعی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول فقہ پر اولین کتاب الرسالۃ تصنیف کی (52) علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ اس فن میں تالیف کا کام سب سے پہلے امام شافعی نے کیا انہوں نے اپنی تصنیف الرسالۃ میں اوامرو نواہی' بیان' خبر نسخ اور منصوص علت کا حکم وغیرہ جیسے امور بیان کئے ہیں۔

اسنوی کہتے ہیں کہ اہل علم کے درمیان اس امر پر اتفاق ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کی الرسالۃ ہے۔ (52)

امام شافعی نے اپنی تصنیف الرسالۃ میں گفتگو اور سوال و جواب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اولا قرآن اور سنت اور اجتہاد یعنی قیاس کے ذریعہ بیان کو ذکر کیا ہے اس کے بعد عام و خاص کا بیان ہے۔ اطاعت رسول کے لازم ہونے کا بیان کر کے ناسخ و منسوخ کا ذکر کیا ہے خبر واحد اور اس کے قابل احتجاج ہونے کے دلائل اور اجماع اور قیاس کا ذکر کیا ہے ازاں بعد استحسان کا رد کیا ہے اور پھر اختلاف علماء کو بیان کیا ہے۔ گویا الرسالۃ اصول فقہ اور اصول حدیث کے مجموعی مضامین پر مشتمل ہے۔ امام شافعی کی اصول فقہ پر دو تصانیف اور بھی ہیں یعنی کتاب جماع العلم اور کتاب ابطال الاستحسان۔ (53)

امام شافعی کی الرسالۃ کو علم اصول فقہ کی تاسیس اور اس کے نشو و ارتقاء میں امتیازی مقام حاصل ہے۔ اور یہ کتاب اصول فقہ کی بعد میں آنے والی تصانیف پر کسی نہ کسی صورت میں اثر انداز رہی ہے۔ چنانچہ بعض اصولین نے الرسالۃ کی شرح لکھی اور اس کے بعض موجز موضوعات کی تشریح کی اور بعض نے الرسالۃ سے اخذ و استنباط کر کے اس کے بعض موضوعات کی مزید توضیح کی اور نئے مضامین کو شامل کرتے ہوئے امام مالک

کے تعامل اہل مدینہ کے اثبات میں دلائل فراہم کیے اور استحسان اور مصالح مرسلہ اور الذرائع کا اضافہ کیا۔ حنبلی مسلک کے فقہاء نے تقریباً وہی طرز اختیار کیا جو مالکی مسلک کے فقہاء نے کیا ہے۔ بالخصوص شافعی مسلک کے فقہاء نے امام شافعی کے اصول کی توضیح کی اور ان کے فقہ و اجتہاد پر امام شافعی کے الرسالۃ میں بیان کردہ اصول ہر دور میں حاوی رہے اور امام شافعی کے بیان کردہ چار اصول شریعت کتاب و سنت اجماع اور قیاس پر سب کا اتفاق رہا (54)

امام شافعی کے بعد امام ابو یوسف نے بھی اصول فقہ پر ایک کتاب تصنیف کی جس کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے ابو اسحاق مروزی نے ایک کتاب الخصوص والعموم' تالیف کی اور داود ظاہری نے علم الاصول کے مختلف موضوعات پر متعدد کتب تالیف کیں۔

مذکورہ بالا جملہ تصانیف اور اسی دور کی دیگر کتب کا مقصد اصول فقہ کے جزوی موضوعات کا اثبات یا ان کے آراء کی تردید کرنا تھا۔ اصول فقہ میں تصانیف کے سلسلہ کا آغاز 330ء کے بعد اس وقت ہوا جب ابوبکر الصیرفی نے امام شافعی کے الرسالۃ کی شرح تالیف کی انہوں نے اجماع کے موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی اور اسی طرح اصول فقہ پر البیان فی دلائل الاعلام علی اصول الاحکام کے نام سے ایک کتاب تالیف کی (55)

چوتھی صدی ہجری کے آخری حصے میں اصول فقہ کے موضوع پر جدید اور موثر تصنیفی تحریک پیدا ہوئی اور اس کا آغاز فقہاء متکلمین قاضی ابوبکر الباقلانی اور قاضی عبدالجبار معتزلی کی تالیفات سے ہوا۔ چنانچہ زرکشی نے کہا کہ ان دونوں متکلمین کی تالیفات سے اصول فقہ کے مضامین میں پایا جانے والا اجمال رفع ہوا اور موضوع کو نیا توسع حاصل ہوا۔ (56)

پانچویں صدی ہجری میں تدوین اصول فقہ کا قابل لحاظ کام ہوا اور ہر مسلک کے فقہاء نے اپنے اصول مرتب کیے اور ان کے دلائل بیان کیے۔ ابوالحسن محمد بن علی البصری نے قاضی عبدالجبار کی تالیف کی شرح لکھی اور کئی تصانیف کیں جن میں سے زیادہ مشہور

المعتمد فی اصول الفقہ ہے۔ اسی دور میں ابو زید ابو موسی نے تاسیس النظر ابن حزم اندلسی نے الاحکام فی اصول الاحکام اور ابو اسحاق شیرازی نے اللمع و التبصرۃ فی اصول الفقہ تالیف کی اور پانچویں صدی ہجری کے آخر میں امام الحرمین الجوینی نے البرہان تحریر کی۔

تاسیس النظر کے علاوہ باقی مذکورہ کتب کی تالیف متکلمین کے اسلوب پر ہوئی ہے۔ اصول فقہ میں متکلمین کا اسلوب نگارش یہ تھا کہ فقہی جزئیات سے صرف نظر کر کے اصول کو عمومی کلیات کی صورت میں عقلی دلائل کی روشنی میں بیان کرتے تھے اور جستہ جستہ کلامی مباحث بھی ذکر کر دیتے تھے۔

تاسیس النظر میں ابو الحسن الکرخی اور الجصاص کے بیان کردہ مضامین کو قدرے توسیع کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور حنفی فقہاء کا اسلوب اختیار کرتے ہوئے اصول کے بیان کے ضمن میں مسائل جزئیہ کی تفریعات اور فقہی نکات پر مشتمل قواعد اور مسائل کو بیان کیا گیا ہے۔

پانچویں صدی ہجری کے آخر میں امام الحرمین جوینی نے ارسطو کے اسلوب میں اصول فقہ پر کتاب البرھان تالیف کی۔ امام غزالی جوینی کے شاگرد ہیں' انہوں نے بھی اصول الفقہ کی تالیف میں اپنے ہی استاد کا منہاج اختیار کیا۔

تاسیس النظر کے بعد حنفی فقہاء کی اہم تصانیف فخر الاسلام البزدوی کی کنز الوصول الی معرفۃ الاصول اور السرخسی کی اصول الفقہ ہے (57)

امام شافعی کی تصنیف کے بعد اصول الفقہ کے موضوع پر تالیف کے دو اسالیب نے نشوونما پائی کلامی اسلوب اور فقہی اسلوب

کلامی اسلوب

کلامی اسلوب متکلمین فقہاء نے اختیار کیا اس اسلوب نگارش میں تحریر کی جانے والی کتابوں میں بنیادی اہمیت اصول اور قواعد کو دی گئی اور ان کی توضیح فقہی جزئیات سے صرف نظر کر کے عقلی استدلال کی روشنی میں کی گئی فقہی جزئیات سے اصولوں کو منضبط کرنے کے بجائے اصول جزئیات کو منضبط کرنے والے قرار پائے۔ اس طرز نگارش کے

اصولیین فقہی مسلک کو پیش نظر رکھے بغیر اصول کی تحقیق کرتے ہیں اور اس امر کی سعی کرتے ہیں کہ مضبوط اور مدلل اصول و قواعد وضع کئے جائیں خواہ ان سے ان کے فقہی مسلک کی تائید ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ یہی طرز شافعی فقہاء نے بھی اختیار کیا اور اس وجہ سے اس طریقہ کو اصول الشافعین بھی کہا جاتا ہے مثلاً امام شافعی اجماع سکوتی کے قائل نہیں ہیں مگر آمدی جو شافعی مسلک کے فقیہ ہیں اجماع سکوتی کو حجت قرار دیتے ہیں۔ اس طریقہ تصنیف میں کلامی اور منطقی مباحث بھی اصولی مباحث کے ضمن میں بیان ہوتے ہیں چنانچہ اس طرز کی تصانیف میں تحسین و تقبیح عقلی پر اور عصمت انبیاء جیسے نظری اور کلامی موضوعات پر بھی مباحث ملتے ہیں جو فقہی احکام کے اخذ و استنباط کے عمل میں کسی واضح افادیت کے حامل نہیں ہیں (58)

اس اسلوب کی اہم تصانیف حسب ذیل ہیں۔

(1) ابوالحسن محمد بن علی البصری کی "المعتمد"

(2) امام الحرمین الجوینی کی "البرھان"

(3) امام غزالی کی "المستصفی"

امام فخرالدین رازی نے ان تینوں تصانیف کے مضامین کو یکجا کیا اور مزید توسیع کے ساتھ المحصول تحریر کی۔

"المحصول" کا متعدد فقہاء نے اختصار کیا اور پھر ان مختصر کتب کی شروح لکھی گئیں۔ ان مختصرات میں تاج الدین محمد بن ارموی کی الحاصل زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ یہی اختصار قاضی بیضاوی کی منہاج الوصول الی علم الاصول کی اساس بنی جس کی شرح جمال الدین الاسنوی شافعی نے نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول کے نام سے تحریر کی۔ ان کی کتاب کا نام الاحکام فی اصول الاحکام ہے۔ اس کتاب کی محمد بن حسن مالکی نے شرح لکھی اور ابن حاجب مالکی نے اپنی کتاب منتھی السول و الامل فی علم الاصول و الجدل میں تلخیص کی خود ابن حاجب نے اپنی اس مختصر کا بھی اختصار کیا اور اس کا نام مختصر المنتھی رکھا جس کی علامہ عضد الدین الایجی نے شرح لکھی۔(59)

جملہ فقہاء کرام نے علی العموم اور حنفی فقہاء نے خصوصیت کے ساتھ اصول نگاری کا "فقہی اسلوب" اختیار کیا۔ اس اسلوب کے نمایاں خصائص حسب ذیل ہیں

فقہی اسلوب

اس طریقہ تحریر میں اصول و قواعد آئمہ فقہاء سے منقول فروع اور جزئیات کے تابع ہوتے ہیں۔ یعنی فقہاء ان قواعد کو بیان کرتے ہیں جو ان کے آئمہ فقہاء سے منقول جزئیات سے مطابقت رکھتے ہو۔ اس کی غالبا وجہ یہ ہے کہ مسالک فقہ کے آئمہ نے ایسی اصولی کتب نہیں تالیف کیں جن سے ان کے طریقہ پر استنباط اور منہاج فقہ کی توضیح ہوتی ہو۔ اس لئے بعد کے فقہاء کے لئے ضروری ہوگیا کہ وہ آئمہ سے منقول فروعی مسائل اور جزئیات کو مد نظر رکھ کر قواعد وضع کریں یا ان اصول کو بنیاد بنائیں جو ان کے آئمہ مسلک کے استدلال میں بر سبیل تذکرہ آگئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حنفی فقہ کے دور استنباط میں ان کے یہاں اصول موجود نہیں تھے اس لئے انہوں نے اس طریقہ کو اختیار کیا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف کا مبنی وہ اصول ہیں جو اصول بزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں' جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان اصولوں کی تخریج آئمہ فقہاء کے اقوال پر کی گئی ہے۔ (60)

بلاشبہ یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلک حنفی کے اصول خود آئمہ مسلک کے وضع کردہ نہیں ہیں یہ تدوین بعد میں ہوئی مگر یہ بات طے ہے کہ ان میں سے اکثر اصول کی آئمہ فقہاء کے اقوال میں رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے اور ان اصولوں کی ترتیب اور تدوین بعد میں آنے والے فقہاء نے کی ہے اور یہی اصول شافعیہ اور اصول حنفیہ میں فرق اور امتیاز کی بنیاد ہے کہ اصول شافعیہ استنباط کا منہاج مقرر کرتے ہیں۔ اور ان کا استنباط و استدلال ان اصولوں کے تابع ہوتا ہے جب کہ حنفی اسلوب میں یہ صورت نہیں ہے بلکہ انہوں نے اپنے مسلک کی جزئیات کو مد نظر رکھ کر قواعد و اصول کی بایں طور تشکیل کی ہے کہ ان سے فقہی جزئیات کو تائید حاصل ہو۔

(1) اس طرز کے تحت اصول اجتہاد فقہی بصیرت کے تابع رہتے ہیں اور ایسے مستقل قواعد کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جن کا دیگر قواعد سے موازنہ کیا جا سکتا ہے اور موازنہ کی مدد سے عقل زیادہ بہتر قواعد کی جانب راہنمائی حاصل کر لیتی ہے۔

(2) اس اسلوب کے تحت اصول و قواعد عملی تطبیق سے جدا محض نظریاتی مبحث نہیں رہتے بلکہ ضوابط و کلیات کی حیثیت میں جزئیات اور فروغ پر منطبق ہوتے ہیں اس طرح تطبیق سے ان کلیات اور ضابطوں میں مزید استحکام اور قوت پیدا ہوتی ہے۔

(3) اصول کے اس طریقے پر مطالعے سے فقہی تقابل تشکیل پاتا ہے کیونکہ عملاً اس طریقے سے موازنہ جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ ان پر مشتمل کلیات اور اصول میں ہوتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فقہ کا طالب علم فقہ کی جزئیات پر ارتکاز توجہ کرنے کے بجائے متعدد جزئیات کا ان کلیات کے تحت جائزہ لیتا ہے جو انہیں منضبط کرتی ہیں۔

(4) تحقیق و مطالعہ کے اس اسلوب سے تخریج و تفریع کی تربیت حاصل ہو جاتی ہے اور اس ذہنی تربیت کی مدد سے پیش آمدہ جزئی مسائل کے حکم کا استنباط سہل ہو جاتا ہے جو آئمہ فقہاء کے دور میں موجود نہیں تھے نیز یہ کہ نئے پیش آنے والے مسائل کا حل آئمہ کی آراء و اقوال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ حل بھی انہی اصول و قواعد کے تابع ہے جو آئمہ فقہاء کے مد نظر تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے فقہاء آئمہ مذہب سے منقول آراء پر اکتفاء کے بجائے ان میں توسع اور اضافہ کرتے رہتے ہیں۔(61)

فقہی اسلوب کی اہم تصانیف

اس اسلوب پر لکھی جانے والی پہلی کتاب ابو الحسن الکرخی کی اصول ہے جو اصول الکرخی کے نام سے متعارف ہے۔ اسی طرح ابوبکر جصاص کی اس موضوع پر تصنیف زیادہ اہم ہے اور اس کے بعد عبیداللہ بن عمر الدبوسی کی تالیف تاسیس النظر ہے۔ اس طرز نگارش میں زیادہ عمدہ تالیف فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی کی تصنیف کنز الوصول الی

معرفۃ الاصول ہے جس کی شرح عبدالعزیز احمد البخاری نے کشف الاسرار کے نام سے کی ہے جو اصول البزدوی کی شروح میں زیادہ مشہور ہے۔ علامہ سرخسی جو حنفی فقہ کی مشہور کتاب المبسوط کے مولف ہیں ان کی بھی اصول پر ایک کتاب ہے۔

اس مقام پر یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اصول کی کتابوں کی تالیف کا فقہی اسلوب صرف حنفی فقہاء تک محدود نہیں رہا بلکہ شافعی مالکی اور حنبلی مسلک کے فقہاء نے بھی اپنی تصانیف میں اس اسلوب تحریر کو اختیار کیا ہے مثلاً علامہ قرافی مالکی نے اپنی تصنیف تنقیح الفصول فی علم الاصول میں بھی یہی اسلوب اختیار کیا ہے اور علامہ اسنوی شافعی کی التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول بھی اسی اسلوب تحریر کی عکاس ہے۔ اسی طرح شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی کی تصنیف تخریج الفروع علی الاصول ہے اس میں انہوں نے الدبوسی کے طرز پر ابواب فقہ کے ہر باب کی جزئیات بیان کر کے ان اصولوں کی توضیح کی ہے جن کے تحت یہ جزئیات مستنبط ہوتی ہیں شیخ الاسلام تقی الدین ابن تیمیہ' ان کے والد شہاب الدین عبدالحلیم اور ان کے جد امجد مجد الدین عبدالسلام بن تیمیہ نے اسی اسلوب کے مطابق تالیفات کیں۔

اصول فقہ پر جامع تصانیف

کلامی اسلوب اور فقہی اسلوب دونوں طرز کے اسلوب تحریر متحکم و مروج ہو جانے کے بعد ان دونوں اسالیب کی جامع کتب تالیف کی گئیں چنانچہ ساتویں صدی ہجری میں حنفی اور شافعی فقہاء نے اپنی تالیفات نقلی دلائل سے اصولی قواعد کی تحقیق کر کے انہیں فقہی فروع پر مرتب کیا۔ اس طرز کی اہم تصانیف حسب ذیل ہیں۔

(1) مظفر الدین احمد بن علی ساعاتی نے فقہی اسلوب پر لکھی گئی اصول البزدوی اور کلامی اسلوب پر تالیفات شدہ آمدی کی الاحکام فی اصول الاحکام کے مضامین کو اپنی تصنیف میں جمع کیا اور اس کا نام بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام رکھا۔

(2) صدر الشریعہ عبداللہ بن مسعود حنفی نے اسی اسلوب پر "التنقیح" کے نام سے تالیف

کی اور ابن حاجب مالکی کی "منتہی السول و الامل" کے مضامین کو یکجا کیا اور خود ہی التوضیح کے نام سے اس کی شرح تصنیف کی اور سعد الدین تفتازانی نے "التلویح" کے نام سے اس کے حواشی لکھے۔

(3) تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی کی "جمع الجوامع"

(4) کمال الدین بن الہمام کی التحریر جس کی محمد بن محمد بن امیر الحاج نے التقریر والتحریر کے نام سے شرح لکھی اور اسی کتاب کی ایک مشہور شرح "تیسیر التحریر فی اصول الفقہ" ہے جس کے مولف محمد امین المعروف بامیر بادشاہ ہیں۔

(5) محمد عبداللہ الشوکانی کی "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول۔" برصغیر کے مشہور عالم نواب صدیق حسن خان نے "حصول المامول من علم الاصول" کے نام سے اس کی تلخیص کی۔(62)

اصول فقہ کی تصانیف میں علی العموم استنباط کے اصول و قواعد کی توضیح اور دلائل شریعت کے بیان اور ان سے اخذ احکام کے بیان کو زیادہ اہمیت حاصل رہی اور مقاصد و مصالح شریعت اور اخذ و استنباط کے عمل میں مصالح شریعت کی رعایت پر زیادہ بسط و تفصیل سے توجہ نہیں دی گئی۔ یہاں تک کہ آٹھویں صدی ہجری میں علامہ ابو اسحاق الشاطبی نے "الموافقات فی اصول الشریعہ" تالیف کی جس میں انہوں نے اصول شریعت اور مناہج اجتہاد بیان کرنے کے ساتھ شریعت کے مصالح اور مقاصد کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا اور بڑے مدلل انداز میں حکمۃ التشریع پر کلام کیا۔

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند کی اہم تصنیف محب اللہ عبدالشکور حنفی کی مسلم الثبوت کا بھی ذکر کر دیا جائے جس کی متعدد شروح لکھی گئیں۔ جن میں سے علامہ عبدالعلی بحر العلوم کی شرح فواتح الرحموت اہمیت کی حامل ہے (63)۔

اصول فقہ کا موضوع

تفصیلی دلائل شریعت کے ذریعہ عملی احکام معلوم کرنا اور استنباط و استدلال

کے طریقے بیان کرنا اصول فقہ کا موضوع ہے یعنی دلائل شریعت کا فہم و ادراک اور ان دلائل سے استخراج واستنباط کا مقصود یہ معلوم کرنا ہے کہ کس موقعہ اور کس مناسبت سے کون سا شرعی حکم وارد ہوا ہے اور یہ کہ جب کوئی مکلف شخص کوئی فعل یا عمل کرتا ہے تو شریعت کی نظر میں اس کی کیا حیثیت ہوتی ہے۔ لازم و واجب یا جائز و روا یا حرام و ممنوع اور در حقیقت شریعت کا مکلف کے افعال کا یہ وصف بیان کرنا ان کا حکم کہلاتا ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ فقہ اور اصول فقہ دونوں علوم کا نتیجہ اور فائدہ حکم شریعت معلوم کرنا ہے فرق یہ ہے کہ اصول فقہ اس حکم کے معلوم کرنے کے مناہج اور مصادر بیان کرتا ہے جب کہ فقہ میں عملاً احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ حکم کے لئے ضروری ہے کہ کوئی حاکم ہو۔ حاکم اللہ سبحانہ ہے اسی نے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر آخری اور دائمی شریعت بذریعہ وحی نازل فرمائی اور آپ کو احکام الٰہی کے بیان و توضیح کا منصب عطا فرمایا۔

"لتبین للناس مانزل الیہم" (تاکہ آپ لوگوں کے سامنے بیان و توضیح کردیں کہ ان کی جانب کیا احکام نازل کئے گئے ہیں۔) کیونکہ شریعت کا نازل کرنے والا اللہ سبحانہ ہے اس لئے اللہ شارع ہے اور خود اللہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان اور توضیح کا منصب عطا فرمایا ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی شارع ہیں۔ شارع کے احکام معلوم کرنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہے کہ ان دلائل اور مصادر کا علم حاصل کیا جائے جن کے ذریعہ احکام شریعت کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ اجتہاد قرآن و سنت کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں روح شریعت کے مطابق کیا جاتا ہے اس لئے قواعد استنباط کا جاننا بھی ضروری ہے۔ احکام شریعت کا اطلاق مکلف کے افعال و اعمال پر ہوتا ہے اس لئے مکلفین کے افعال محکوم فیہ ہیں اور کیونکہ مکلف ان احکام کا پابند ہوتا ہے اس لئے وہ محکوم علیہ کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے یہ گفتگو ہوتی ہے کہ محکوم علیہ کی وہ کون سی حالت اور کیفیت

ہوتی ہے جس میں وہ احکام کی ادائیگی کا اہل ہوتا ہے اور مکلف کو وہ کون سے عوارض پیش آتے ہیں جن کی وجہ سے وہ ادائے احکام کا اہل نہیں رہتا۔

(1) صحیح البخاری' 20/6 (تفسیر سورۃ الروم طبع ترکی)
7/2 (اذا اسلم الصبی فمات ہل یصلی علیہ)
104/2 (ما قیل فی اولاد المشرکین)
صحیح مسلم 2047/4 (معنی کل مولود یولد علی الفطرۃ
بتحقیق فواد عبدالباقی' بیروت
سنن ابی داؤد' 275/2 (زراری المشرکین) بیروت
الجامع لترمذی' 447/4 (کل مولد یولد علی الفطرۃ)
بتحقیق ابراہیم عطوہ' بیروت
مسند ابن حنبل 275/2
(2) مصطفی احمد الزرقاء' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید' ف 2
(3) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید' ف 7
(4) ساجد الرحمان صدیقی' اسلام کا فوجداری قانون (حصہ اول ص)
(التشریع الجنائی حصہ اول)
(5) الموطا' 745/6 (القضاء فی المرافق) بیروت
مسند احمد بن حنبل' 337/5
(6) الصحیح للبخاری' 2/1 (بدء الوحی) 119/3 (الخطاء والنسیان فی العاقہ والطلاق)
مسند الامام احمد بن حنبل' 25/1
سنن الدار قطنی' 51/1
سنن ابی داؤد' 344/1 (فیما عنی بہ الطلاق والنیات) بیروت
صحیح مسلم' 1515/3 (انما الاعمال بالنیۃ)
مسند الحمیدی' 16/1 طبع المدینۃ المنورۃ
(7) الجامع للترمذی' 557/3 (ماجاء ان العاریۃ موداۃ
سنن ابن ماجہ' 174/2 (ابواب الصدقات)
مسند الامام بن حنبل' 8/5
(8) سنن ابن ماجہ' 148/2 (طلاق المکرہ والناسی)
(9) الجامع للترمذی' 556/3 (ماجاء ان العاریۃ موداۃ)
(10) سنن ابی داؤد' 1090/1 (ماجاء ان الولد للفراش)
مسند الامام احمد بن حنبل' 186/4
الصحیح للبخاری' 116/8 (من قضی لہ بحق اخیہ)

(11) سنن ابن ماجہ 198/2 (لا وصیہ لوارث) طبع کراتشی
مسند الامام احمد بن حنبل' 187/4
الجامع للترمذی' 433/4 (ماجاء لاوصیۃ لوارث)
(12) سنن ابی داؤد 116/2 (الصلح)
الصحیح للبخاری' ص 3 (اجرا السمسرہ)
(13) مسند الامام احمد بن حنبل' 213/6
سنن ابن ماجہ' 184/2 (باب المکاتب)
الموطا الامام مالک' 780/2 (مصیر الولاء لم اعتق)
بتحقیق فواد عبدالباقی' طبع بیروت
الصحیح للبخاری' 27/3 (البیع والشراء مع النساء) طبع ترکیا
(14) سنن ابن ماجہ' 182/2 (ابواب الشفعہ)
(15) سنن ابی داؤد' 342/1 (الطلاق فی الغلط)
مسند الامام احمد بن حنبل' 213/2
سنن ابن ماجہ' 148/2 (طلاق المکرہ والناسی)
(16) الجامع للترمذی' 612/3 (ماجاء ان البینۃ علی المدعی)
سنن ابن ماجہ' 2 (البینۃ علی المدعی)
(17) الشاطبی' الموافقات' 168/2
(18) الدکتور جمال الدین عطیہ' النظرۃ العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ ص 11 ۔ 18
(19) الشاطبی' الموافقات' 52/2-54' 244
(20) مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی' تفہیم القرآن سورہ ہود 361/2
(21) الجامع للترمذی' 616/2 (ماجاء ان البینۃ علی المدعی)
سنن ابن ماجہ' 2/ (البینۃ علی المدعی)
(22) الراغب الصفہانی' المفردات
(23) صحیح البخاری' 25/1 طبع ترکی
الجامع للترمذی' العلم 28/5 بتحقیق ابراہیم عطوہ الطبعۃ الثانیہ مصر 1975 مصر
العلامہ اشفاق الرحمان الکاندھلوی کشف المغطا عن وجہ الموطا۔
ص 704 (جامع ماجاء فی اہل القدر) طبع کراچی
مسند الامام احمد بن حنبل' 92/4
(24) الجامع للترمذی العلم' 30/5
سنن الداری'' 25/1
(25) الجامع للترمذی' (العلم) 34/5
سنن ابی داؤد العلم' 126/2 طبع بیروت
(26) الشیخ محب اللہ فواتح الرحموت علی ہامش المستصفیٰ' 10/1 بیروت
(27) الغزالی' احیاء العلوم الدین' 32/1
(28) الغزالی' احیاء العلوم الدین' 32/1

(29) فواتح الرحموت ' 10/1 علی ہامش المستصفی
(30) الشوکانی : ارشاد الفحول من علم الاصول ص 3 طبع مصر 1937
المفردات در کلمہ فقہ
ابو زہرہ اصول الفقہ ص 605 دار الفکر
(31) الاستاذ الشیخ عبدالوہاب خلاف ' اصول الفقہ 286
محمد سلام مدکور ء المدخل للفقہ الاسلامی ' ص 27-75
(32) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 49
(33) اعلام الموقعین ' 61/1
الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 50
(34) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 50
(35) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 50
(36) المدخل الی الفقہ الاسلامی ' ص 82
(37) فتح الباری ' 38/6
ابو یوسف ' الخراج ص 33
مصطفیٰ احمد زرقا ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ف 52
الدکتور حسن الشاذی ' المدخل للفقہ الاسلامی 129
(38) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 53
(39) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 58
(40) حسن علی الشاذی ' المدخل للفقہ الاسلامی ص 12 الکویت 1977
(41) ابن عابدین ' ردالمختار 56/1
(42) ڈاکٹر احمد مصطفیٰ زرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ف 2
(43) حسن الشاذلی ' المدخل ' للفقہ الاسلامی 12 الکویت 1977
(44) الامدی ' الاحکام فی اصول الاحکام ' 8/1 طبع بیروت
ابو زہرہ ' اصول الفقہ ص 6
فواتح الرحموت 9/1
علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی ص - 2
حسن الشاذلی المدخل للفقہ الاسلامی ص 374
(45) محمد امین المعروف بامیر بادشاہ تیسیر التحریر 14/1 طبع مصر 1350
الشوکانی ارشاد الفحول ' ص 3
(46) کشف المغطاعن وجہ الموطا 694
ابو زہرہ ' اصول الفقہ 9
(47) صحیح مسلم (الحدود) 1331 تحقیق محمد فواد عبدالباقی بیروت
(48) کشف المغطاعن وجہ الموطا ص 530
الصحیح للبخاری ' 161/5 طبع ترکیا
مصنف عبدالرزاق ' 471/6

الجصاص ' احکام القرآن ' 415/1 بیروت
(49) الصحیح للبخاری ' 1611
(50) مصنف عبدالرزاق ' 472/6
(51) ابوزہرہ ' اصول الفقہ ' ص 9-10
(52) صالح بن عبدالعزیز المنصور ' اصول الفقہ ابن تیمیہ ' / 25 الطبع الاولی 1980
(53) بحوالہ مذکور ص
(54) اصول الفقہ ' لابی زہرہ ص 14
(55) صالح بن عبدالعزیز اصول الفقہ ' ص 30-31
(56) صالح بن عبدالعزیز ' اصول الفقہ ص 30-31
(57) صالح بن عبدالعزیز ' اصول الفقہ 34 بعد
(58) بحوالہ اصول الفقہ ' ص 39-40
(59) صالح بن عبدالعزیز اصول الفقہ ' ص 42 ابوزہرہ اصول الفقہ ص 12
(60) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف فی کلمہ اجتہاد ' فی دائرۃ المعارف القرآن العشرین لفرید وجدی
(61) ابوزہرہ ' اصول الفقہ ص 17 ' 18
(62) ابوزہرہ اصول الفقہ ص 18-19
صالح بن عبدالعزیز ' اصول الفقہ ص 45 بعد
الدکتور محمد ادیب صالح مقدمہ تخریج ' الفروع علی الاصول للزنجانی
(63) زبید احمد ' عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ

باب اول

احکام شریعت

احکام حکم کی جمع ہے الشوکانی نے حکم کی تعریف یہ کی ہے۔

الحکم هو الخطاب المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع (۱)

مکلفین کے افعال سے متعلق ایسا خطاب جو اقتضاء یا تخییر یا وضع پر مشتمل ہو حکم کہلاتا ہے۔(1)

امام غزالی کہتے ہیں

الحکم عبارة عن خطاب الشرع بافعال المکلفین (۲)

مکلفین کے افعال سے متعلق شریعت کا خطاب حکم ہے۔(2)

ابن الحاجب فرماتے ہیں۔

الحکم هو خطاب الشارع المتعلق بافعال المکلفین بالا قتضاء اولتخییر اولواضع (۳)

بطور اقتضاء یا تخییر یا وضع مکلفین کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب حکم ہے۔(3)

شارع اللہ سبحانہ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی شارع ہیں اللہ سبحانہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکلفین کے افعال کے بارے میں یہ وصف بیان کرنا کہ یہ فعل حرام ہے یا مکروہ ہے یا مطلوب ہے یا مباح ہے یا صحیح ہے یا باطل ہے شرط ہے یا سبب ہے یا مانع ہے یا اسی طرح کے دیگر اوصاف کا بیان اس فعل یا عمل کا حکم ہے۔

شارع کا کسی فعل کو حرام کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کے بارے میں شارع کی جانب سے کہا گیا ہے کہ اسے چھوڑ دو اور اس کا ارتکاب نہ کرو۔ واجب کہنے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے کرو اور نہ چھوڑو اور مباح کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم چاہو تو کرو اور چاہو تو

چھوڑ دو (4)

اقتضاء کے معنی طلب اور مطالبہ کے ہیں خواہ مطالبہ کرنے کا ہو یا نہ کرنے کا۔ کسی فعل کے نہ کرنے کا مطالبہ ہے یا نہ کرنے کو لازم قرار دے دیا گیا ہے تو ایسے فعل کو حرام کہا جائے گا اور اگر لازمی طور پر کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے تو واجب کہلائے گا اور اگر شارع نے مکلف کو کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دے دیا ہے تو اسے مباح کہا جاتا ہے۔

وضع کا مفہوم یہ ہے کہ شارع نے مکلفین سے متعلق دو امور کے اندر ارتباط پیدا کر دیا ہے جیسے وراثت میں اور ایک شخص کے وفات پانے میں ارتباط ہے کہ ورثاء کا حق میراث ترکہ سے اسی وقت متعلق ہوتا ہے جب مورث کا انتقال ہو جائے۔ بالفاظ دیگر وارث کی وفات ورثاء کے ترکہ میں استحقاق پیدا ہونے کا سبب بنتی ہے یا شریعت نے ایک امر کو دوسرے امر کے متحقق ہونے کی شرط بنا دیا ہے جیسے انعقاد نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔

حکم شرعی میں اگر اقتضاء یا تخییر پایا جاتا ہے تو اسے حکم تکلیفی کہتے ہیں اور اگر حکم شریعت کی نوعیت دو امور میں ارتباط کی ہو تو اسے حکم وضعی کہا جاتا ہے۔

حکم کی اقسام

اس اعتبار سے حکم کی دو قسمیں ہیں حکم تکلیفی اور حکم وضعی۔

حکم تکلیفی وہ ہے جس میں شریعت کی جانب سے یا تو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو یا کرنے یا نہ کرنے میں اختیار دیا گیا ہو جیسے نماز اور زکوۃ کا حکم ہے اور جیسے مال یتیم کھانے کی ممانعت ہے اور اختیار کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ

كنت نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها (1)

(میں نے تمہیں پہلے زیارت قبور سے منع کیا تھا اب تم زیارت کرسکتے ہو۔)(5)

حکم وضعی وہ ہے جس کے ذریعے شارع نے دو امور کے درمیان اس طرح ارتباط پیدا

کر دیا ہو کہ ان میں سے ایک سبب بن جائے یا شرط بن جائے یا مانع بن جائے۔ دو امور میں سے ایک کو دوسرے کا سبب قرار دینے کی مثال رمضان کا چاند دیکھ کر روزہ رکھنا ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

؟ فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقره ۱۸۵)

(لہٰذا اب سے جو شخص اس مہینے کو پائے اس کو لازم ہے کہ وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے۔)

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

صوموا الرويته وافطروا الرويته (۲)

(چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔)(6)

مورث کی وفات اور وارث کا زندہ ہونا میراث کی شرط ہے اسی طرح گواہوں کی موجودگی نکاح کی شرط ہے جب کہ قتل اور ارتداد مانع کی مثال ہیں کہ یہ دونوں امور میراث میں حصہ پانے سے مانع ہیں یعنی قاتل مقتول کی میراث میں سے حصہ نہیں پاسکتا اسی طرح مسلم اور غیر مسلم باہم وارث نہیں بن سکتے۔ چنانچہ فرمان رسول اللہ ہے کہ

القاتل لا يرث (۱)

قاتل (مقتول کی) میراث کا وارث نہیں ہے۔(7)

نیز فرمان نبوت ہے کہ

لا يتوارث اهل ملتين شيئى ادراک القواعد التى يتوصل بهما الى استبناط الفقه (۲)

دو ملتوں کے افراد باہم کسی شئے کے وارث نہیں ہوتے (8)

در اصل شریعت کی جانب سے کسی امر کا اقتضاء یا مطالبہ وجود اور عدم دونوں پر مشتمل ہوتا ہے یعنی کسی کام کے کرنے کا مطالبہ یا کسی کام کے نہ کرنے کا مطالبہ دونوں طرح ہوتا ہے پھر یہ تقاضا یا تو لازمی طور پر ہوتا ہے یا اس میں ترک کی بھی گنجائش ہوتی ہے اگر لازمی تقاضا کرنے کا ہے تو وہ واجب ہے اور اگر لازمی تقاضا نہ کرنے کا ہے تو حرام

ہے اور اگر کرنے کا حکم لازمی نہیں ہے تو مندوب ہے اور اگر نہ کرنے کا حکم لازمی نہیں ہے تو مکروہ ہے اور اگر اختیار دیا گیا ہے تو مباح ہے اس طرح تکلیفی احکام کی پانچ اقسام ہوگئیں

1- واجب (فرض) 2 حرام 3 مکروہ

4- مندوب (مستحب) 5 مباح

اور وضعی احکام کی تین قسمیں ہیں۔

1- سبب 2 شرط

3- مانع (9)

مذکورہ بالا قسموں میں امام شاطبی نے وضعی احکام کی بھی پانچ اقسام کی ہیں اور صحت و بطلان اور عزیمت و رخصت دو کا اضافہ کیا ہے (10) حنفی فقہاء کے نزدیک حکم تکلیفی کی سات اقسام ہیں۔ فرض' واجب' مندوب' حرام' مکروہ تحریمی' مکروہ تنزیہی اور مباح (11)

واجب

واجب وہ حکم ہے جس میں شریعت نے کسی کام کرنے کا حتمی اور لازمی حکم دیا ہو اور جس کے ترک و سزا کا احساس دلایا گیا ہو اور اس کے ترک کی سزا بیان کی گئی ہو (12) جیسا کہ قرآن کریم میں ان الفاظ میں روزوں کی فرضیت کی گئی ہے۔

کتب علیکم الصیام۔

اور تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں

اور جیسا کہ نماز اور زکوٰۃ کا حکم آیا ہے۔

واقیموا الصلواۃ و آتوا الزکوۃ۔

اور تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو

حنفی فقہاء کے نزدیک فرض وہ ہے جو شریعت کی دلیل قطعی سے ثابت ہو اور واجب وہ ہے جو دلیل ظنی سے ثابت ہو (13) مطلوب کے تعین اور عدم تعین کے اعتبار سے

واجب کی دو قسمیں ہیں۔

1- واجب معین (فرض عین)

جو مکلف شخص پر لازم ہو اور افراد کے درمیان اس کے لازمی اور حتمی ہونے میں فرق نہ ہو اس فرض سے مکلف شخص اسی وقت بری الذمہ ہو سکتا ہے جو اس کو اسی طرح ادا کرلے جس طرح کہ وہ لازم قرار دیا گیا ہے اس واجب کی مثال نماز' روزہ اور حج وغیرہ ہیں۔

2۔ واجب مخیر

مکلف شخص کو متعدد امور میں اختیار دیا گیا ہو جیسا کہ کفارہ یمین کے سلسلے میں ارشاد باری تعالٰی ہے۔

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبتہ (المائدہ ۸۹)

(اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا وہ کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر کے لوگوں کو کھلاتے ہو یا انہیں کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔)

اس آیت میں قسم کھا کر توڑ دینے والے کے لئے کفارہ کی تین صورتیں بیان کی گئیں ہیں اور اختیار دیا گیا ہے کہ ان تینوں صورتوں میں سے کس کس شکل میں کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

تقدیر اور عدم تقدیر کے اعتبار سے بھی واجب کی دو قسمیں ہیں۔

واجب محدود

ایسا شرعی حکم جس میں شریعت نے کسی عمل کی ایک متعین مقدار لازم کر دی ہو اور اس مقدار کی ادائیگی کے بغیر مکلف بری الذمہ نہ ہو جیسے پانچ نمازیں اور زکوٰۃ وغیرہ۔

واجب غیر محدود

ایسا عمل ہے جس کا شریعت نے حکم دیا ہو مگر اس کی مقدار متعین نہ کی ہو جیسے انفاق

فی سبیل اللہ نیکی کے کاموں میں تعاون اور بھوکے کو کھانا کھلانا۔

واجب عینی

واجب عینی یا فرض ایسا حکم ہے جو تمام مکلفین پر لازم ہو اور کسی کے ادا کرنے سے دوسرے کی جانب سے ادا نہ ہوتا ہو جیسے نماز۔

واجب کفائی

واجب کفائی یا فرض کفایہ ایسا حکم شرعی کہلاتا ہے جس کا مخاطب تمام مکلفین قرار دیئے گئے ہوں اور ان میں سے کسی ایک کے یا چند کے انجام دیے لینے سے باقی سے ساقط ہو جاتا ہو جیسے غسل میت اور نماز جنازہ اور اسی طرح وہ تمام امور خیر جن کا مقصود اجتماعی فلاح ہو۔

واجب موقت وہ ہے جس کی ادائیگی کے لئے شارع نے محدود وقت مقرر کر دیا ہو جیسے نماز روزہ (14)

واجب مطلق وہ ہے جس کی ادائیگی کے لئے شارع نے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے کفارہ۔

مستحب یا مندوب

مستحب یا مندوب وہ فعل ہے جس کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہو مگر اس کو لازم نہ قرار دیا ہو مگر حکم شریعت پر عمل کا پہلو قابل ترجیح ہو۔ مستحب کی تین قسمیں ہیں۔

ایسے اعمال اور واجبات و فرائض کی تکمیل کا ذریعہ اور سبب بنتے ہوں جیسے نماز کے لئے اذان اور جماعت مستحب کی اس قسم میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے طور پر ادا فرمائے اور شاذ و نادر آپ نے انہیں چھوڑ بھی دیا ہو تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ امر لازمی اور حتمی نہیں ہے جیسے سورۃ فاتحہ کے بعد تلاوت قرآن ایسے اعمال کو سنت موکدہ اور سنت ہدی کہا جاتا ہے۔

ثواب پر مشتمل ایسے اعمال جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات کیے ہوں اور بعض اوقات ان کو ترک کر دیا ہو جیسے صدقہ دینا اور فرض اور سنتوں کے علاوہ

دو رکعت پڑھنا۔ مستحب کی اس قسم کو سنت زائدہ یا نفل بھی کہتے ہیں۔

وہ امور جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عادت انجام دیا مثلاً آپ کے سونے اور خورد و نوش سے متعلق اعمال ان پر عمل کرنا درجہ کمال کا حامل ہے کیونکہ ان سنن پر عمل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق اور محبت کا اظہار ہوتا ہے۔

حرام

حرام وہ فعل ہے جسے شریعت نے حتمی طور پر ممنوع قرار دے دیا ہو اور اس کے ارتکاب پر سزا کا احساس دلایا گیا ہو۔ قرآن کریم نے جن برے افعال کو حرام قرار دیا ہے ان کی حرمت بیان کرنے کے لئے مختلف اسالیب اختیار کئے ہیں۔ چنانچہ بعض مقامات پر خود لفظ حرام کے استعمال کے ساتھ حرمت اور ممانعت کا بیان ہوا ہے مثلاً

حرمت علیکم المیتتہ والدم و لحم الخنزیر (المائدہ ۳/۵)

(تم پر حرام کیا گیا مردار' خون' سور کا خون)

کہیں تعبیر کا یہ اسلوب اختیار کیا گیا کہ فلاں کام حلال نہیں ہے جیسے

ولا یحل لھمن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن (البقرۃ ۲۲۸/۲)

(اور ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اللہ نے ان کے رحم میں جو کچھ خلق فرمایا ہوا سے چھپائیں' انہیں ہرگز ایسا نہ کرنا چاہئے۔)

بعض افعال سے نہی کے الفاظ کے ساتھ منع کیا گیا ہے۔

ولا تقربوا الزنی انہ کان فاحشتہ و ساء سبیلا (بنی اسرائیل ۳۲/۱۷)

(اور تم زنا کے قریب نہ پھٹکو وہ بہت بڑا فعل اور بڑا ہی برا راستہ ہے۔)

کسی موقعہ پر کسی کام سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔

فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور (الحج ۳۰/۲۲)

(پس بتوں کی بندگی سے بچو' جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو۔)

اور کسی مقام پر کسی فعل کی سخت وعید بیان کر کے اس سے روکا گیا ہے۔ مثلاً

ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا و سیصلون سعیرا (النساء ۴/۱۰)

(جو لوگ ظلم کے ساتھ یتیموں کا مال کھاتے ہیں درحقیقت وہ اپنے پیٹ آگ سے بھرتے ہیں اور وہ ضرور جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے۔)

حنفی فقہاء نے جس طرح وجوب کی دو قسمیں کی ہیں فرض اور واجب اور فرض کے بارے میں کہا ہے کہ فرض وہ حکم شرعی ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اسی طرح ان کے یہاں حرمت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حرمت جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اسے حرام کہا جاتا ہے اور جس فعل کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو وہ مکروہ تنزیہی کہلاتا ہے۔ (15)

اسلامی شریعت نے ان افعال اور اشیاء کو حرام قرار دیا ہے جن میں انسانیت کے لئے مضرت رساں ہونے کا نمایاں پہلو موجود ہے اور ان امور کو مباح قرار دیا ہے جن میں بنی نوع انسان کی افادیت کا پہلو راجح ہے۔ بعض امور و افعال ایسے ہوتے ہیں جن میں مضرت اور نقصان کا پہلو ان کی ذات میں موجود ہوتا ہے جب کہ بعض امور اور افعال ایسے ہوتے ہیں جن کی اصل میں تو مضرت اور نقصان کا پہلو نہیں ہوتا لیکن وہ مضرت اور نقصان کو نتیج ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے حرام کی دو قسمیں ہیں حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ۔

حرام لذاتہ

جس شئے یا فعل کی ذات میں ہی مضرت اور نقصان موجود ہو اور شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہو اسے حرام لذاتہ کہا جاتا ہے مثلاً زنا اور سرقہ اور مے نوشی مضرت اور نقصان کا ذاتی پہلو ان امور میں ہوتا ہے جو ضروریات خمسہ کو متاثر کرتی ہوں یعنی ان سے جسم نسل مال عقل اور دین میں سے کسی کے تحفظ میں خلل پڑتا ہو۔ ان پانچ امور کی ضروریات وہ باتیں کہلائیں گی جن پر ان کی حفاظت موقوف ہو۔ ایسے ضروری امور میں سے کسی امر کو ذاتی طور پر مضرت پہنچانے والا کام حرام لذاتہ قرار پائے گا۔

حرام لغیرہ

جس امر یا فعل کی ذات میں مضرت کا پہلو موجود نہ ہو بلکہ وہ مضرت پر منتج ہو اور اسے شریعت نے اس لئے حرام قرار دیا ہو کہ وہ کسی حرام کے ارتکاب کا سبب بن جاتا ہے مثلاً منافع کے ساتھ قرض لینا حرام ہے کیونکہ اس کا منافع ربا (سود) ہوگا جو حرام ہے اور یہ حرام لذاتہ ہے۔ اگر کسی فعل کی ممانعت کسی عارضی سبب کی بناء پر کی گئی ہو اسے بھی حرام لغیرہ کہا جاتا ہے جیسے مغصوبہ زمین میں نماز اور جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ممانعت ۔(16)

حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ کا فرق دو طرح سے سامنے آتا ہے۔

ایک یہ کہ اگر کوئی شئے حرام لذاتہ ہو اور وہ محل عقد بن جائے تو عقد باطل ہو جاتا ہے چنانچہ اگر خمر پر محل عقد ہو تو عقد باطل ہو جائے گا۔ لیکن اگر محل عقد میں حرمت کسی اور وجہ سے آئی مثلاً نماز کے وقت خرید و فروخت تو جمہور فقہاء کے نزدیک عقد صحیح ہوگا البتہ ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا۔

دوسرا پہلو جس میں حرام لغیرہ کا فرق واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ حرام لذاتہ صرف ضروریات کے وقت مباح ہوتا ہے کیونکہ حرام لذاتہ کا سبب تحریم ذاتی ہوتا ہے اور اس سے مصالح شریعت کا ضروری پہلو متاثر ہوتا ہے اس لئے اس کی تحریم اسی جیسے ضروری امر سے زائل ہوگی۔ چنانچہ اگر حرمت کا سبب عقل پر اعتداء ہو جیسا کہ شرب خمر میں ہے اس لئے خمر اسی وقت مباح ہوگی جب بھوک یا پیاس سے جان چلے جانے کا اندیشہ ہو کیونکہ ضروریات ہی سے محظورات مباح قرار پاتی ہیں جب کہ حرام لغیرہ حاجت کے موقع پر بھی مباح ہو جاتا ہے یعنی تنگی اور حرج کی صورت میں حرام لغیرہ مباح ہو جاتا ہے مثلاً طبیب کے علاج کے لئے عورت کا معائنہ کرنا۔

مکروہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مکروہ کا مفہوم یہ ہے کہ شارع نے کسی کام سے منع تو کیا ہو مگر اس سے رکنے کا لازمی مطالبہ نہ ہو۔ حنفی فقہاء کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں مکروہ

تحریمی اور مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی ان کے یہاں واجب کے بالمقابل ہے یعنی جس امر سے باز رکھنے کا مطالبہ لازمی ہو اور اس کے ثبوت کی دلیل موجود ہو اور مکروہ تنزیہی مندوب (مستحب) کے بالمقابل ہے جس کے ترک کو شریعت نے کرنے سے بہتر قرار دیا ہو لیکن کرنے پر کوئی سزا نہ ہو۔ (17)

مباح

مباح وہ امر یا فعل ہے جس کا کرنا یا نہ کرنا دونوں کی یکساں طور پر اجازت ہو اور نہ کرنے والا قابل مدح یا ذم ہو اور نہ چھوڑنے والا قابل مدح یا ذم ہو۔

کسی شئے کی اباحت کا علم تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے ہوتا ہے یا تو نص میں اس پر گناہ نہ ہونے کو بیان کیا گیا ہو اور قرینہ ہو مثلاً قرآن کریم کا یہ اشاد ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ (البقرہ ۲/۱۷۳)

(اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے کہ مردار نہ کھاؤ خون اور سور کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔ ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھا لے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔)

اگر کوئی ممانعت موجود نہ ہو جیسے تمام جائز اور مباح امور یا حلال ہونے کی تصریح کر دی گئی ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے

الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم (المائدہ ۵/۵)

(آج تمہارے لئے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے۔)

اشیاء کی اباحت کا تعلق در اصل ان کے انواع کے انتخاب اور ان کے اوقات کے اختیار سے ہے مثلاً کھانے کے مباح ہونے کا تعلق ان اشیاء کے انتخاب سے ہے جو مباح ہیں اور ان اوقات سے ہے جن میں انہیں تناول کیا جائے کیونکہ زندگی کا تحفظ مطلوب ہے اور اس مقصد کے لئے کھانا ضروری ہے کہ اس طرح انسان کوئی مشغلہ یا لہو اختیار کرتا ہے مگر مناسب یہ ہے کہ وہ تمام وقت لہو میں صرف نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ اباحت کا مقام عمومی حالات اور کلیات نہیں بلکہ خاص حالات ہیں۔ (18)

شاطبی فرماتے ہیں کہ مباح کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے۔

1- اس امر پر جس میں فعل اور ترک فعل کا اختیار ہو۔

2- اور اس امر پر جس میں کوئی حرج نہ ہو۔ فی الجملہ مباح کی چار قسمیں ہیں۔

ایک وہ جو کسی امر مطلوب کا ذریعہ ہو

دوسرا وہ جو کسی ایسے امر کا ذریعہ ہو جس کا ترک مطلوب ہو

تیسرا وہ جو کسی ایسے امر کا ذریعہ ہو جس میں اختیار ہو

چوتھا وہ جس میں ان میں سے کوئی بات نہ ہو۔

پہلا جواز جو کسی مطلوب کا ذریعہ اور اس کا خادم ہو۔ اس کے جدا جدا اجزاء مباح ہیں اور اس کا کل فعل مطلوب ہے دوسرا جو ایسے امر کا ذریعہ ہو جس کا ترک مطلوب ہو تو اس کے بھی علیحدہ علیحدہ اجزاء مباح ہیں لیکن اس کے کل کا مقصود ترک کر دینا اور چھوڑ دینا ہے یعنی اس میں مداومت اختیار کرنا منع ہے۔

مباح کی تیسری اور چوتھی قسمیں اسی دوسری سے مربوط ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ مباح کی نوعیت کا اعتبار اس امر سے ہوگا جس کا وہ ذریعہ بنا ہے۔ جس میں کبھی مقصود یہ ہوگا کہ اسے دائمی طور پر اختیار نہ کیا جائے مثلاً مباح شعر و نغمہ میں بھی ترک دوام مطلوب ہے اور مستقل اختیار کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی کر لینا مباح ہے اور کبھی فعل اور اختیار کا پہلو مطلوب ہوتا ہے جیسے بغیر اسراف کے طیبات اور حلال اشیاء تناول کرنا کہ ان میں دوام و استقرار مطلوب ہے۔ مباح کی پہلی قسم میں فعل کل مطلوب ہے جب کہ باقی تینوں

اقسام میں ترک کل مقصود ہے۔(19)

حکم وضعی

شارع نے جس امر کو شرعی تکلیفی احکام کے ساتھ مربوط کر دیا ہے تو وہ حکم وضعی کہلاتا ہے۔ چنانچہ ایسا کوئی سبب جس سے کسی شرعی حکم کا وجوب لازم آتا ہو' ایسی شرط جس پر کسی حکم کا محقق ہو اور ایسا کوئی مانع جس کی موجودگی سے اس حکم کا اثر زائل ہو جاتا ہو حکم وضعی قرار پاتا ہے۔

حکم کا سبب موجود ہونے' اس کی شرط متحقق ہونے اور مانع دور ہو جانے سے فعل کا شرعی اثر (EFFECT) مرتب ہو جاتا ہے مثلاً نماز کا وقت ہونا نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ نماز کا وقت ہونا نماز کے صحیح ہونے کی شرط ہے جنون کا نہ ہونا مانع کا رفع ہو جانا ہے۔ اور جنون نہ ہو' نماز کا وقت آجائے اور وضو کر لیا جائے تو نماز واجب ہو جائے گی۔ اور مکلف اس کی ادائیگی کا ذمہ دار قرار پائے گا۔ نماز کا حکم تکلیفی حکم ہے۔ جب کہ جنون کا نہ ہونا وضو ہونا اور نماز کا وقت ہونا وضعی احکام ہیں۔ اسی طرح شرعی ورثاء کو میراث کے مقررہ حصے کا ملنا حکم تکلیفی ہے۔ لیکن مورث کی موت کا واقع ہونا جو کہ میراث ملنے کا سبب ہے وارث کا زندہ ہونا جو شرط ہے وارث نے مورث کو قتل نہ کیا ہو جو مانع ہے' وضعی احکام ہیں۔

غرض وضعی احکام تین ہیں سبب' شرط اور مانع

سبب

سبب وہ مقررہ اور واضح علامت یا نشانی ہے جسے شارع نے کسی حکم کے وجود کی علامت مقرر کر دیا ہو (20) اس سے معلوم ہوا کہ وہی علامت کسی حکم کا سبب قرار پاتی ہے جسے خود شارع نے سبب قرار دیا ہو نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اسباب تکلیفی احکام کے وجوب میں موثر نہیں ہیں بلکہ ان کے ظہور اور وجود کی علامت ہیں۔ اسی لئے شاطبی نے کہا ہے کہ سبب خود فاعل نہیں ہے سبب کا خالق اللہ تعالی ہے اس لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ سبب موجود ہو تو مسبب بھی ہو بلکہ در اصل سبب مسبب کے موجود ہونے کی علامت

ہوتا ہے۔(21)

سبب کی دو قسمیں ہیں۔

ایک وہ سبب ہے جو مکلف شخص کے فعل سے وجود میں آئے۔ اور دوسرا وہ جس میں مکلف کے فعل کو دخل نہ ہو جیسے وقت کا نماز کا سبب ہونا اور مورث کی موت کا میراث کا سبب ہونا۔

جو اسباب مکلف شخص سے وجود میں آتے ہیں وہ بھی از خود سبب نہیں بنتے بلکہ اس لئے سبب بنتے ہیں کہ شارع نے ان کو اسباب قرار دے کر ان پر احکام مرتب کر دیئے ہیں مثلاً سفر کو روزہ افطار کر لینے کی رخصت کا سبب قرار دے دینا اور معاملہ بیع کو اس پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج کا سبب قرار دے دینا۔

مکلف کے فعل کی صورت میں ظاہر ہونے والے اسباب میں سے بعض کے بارے میں طلب یا ممانعت یا اجازت کی صورت میں شریعت کا حکم ہوتا ہے ایسے اسباب کے دو پہلو ہوتے ہیں حکم شریعت موجود ہونے کے اعتبار سے وہ تکلیفی احکام ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ شارع نے ان پر کچھ اور احکام بھی مرتب کئے ہیں وہ اسباب ہوتے ہیں اور وضعی احکام کے زمرے میں آتے ہیں مثلاً نکاح کا حکم ہونے کے اعتبار سے نکاح حکم تکلیفی ہے اور اس لحاظ سے کہ اس پر بعض نتائج مرتب ہوتے ہیں اور وہ کچھ امور کا سبب بنتا ہے مثلاً نکاح زوجین کے درمیان میراث کا ذریعہ ہے' زن و شو کے درمیان معاشرت روا ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اس اعتبار سے نکاح سبب ہے اور حکم وضعی ہے۔

اگر سبب ایسا ہو جس کا شریعت نے حکم دیا ہو یا اس کی اجازت دی ہو تو اس پر مرتب ہونے والا سبب کوئی حق ہوتا ہے اور اگر سبب ایسا ہو جس سے شریعت نے منع کیا ہو تو اس پر مرتب ہونے والا سبب سزا اور عقوبت کی صورت میں ہوتا ہے۔ (22)

شرط

علامہ شاطبی فرماتے ہیں کہ شرط ایسا وصف ہے جو مشروط کو مکمل کرنے والا ہو اور

مشروط اس کا متقاضی ہو جیسے ہم کہتے ہیں کہ سال کا گذرنا اور نشوونما کا ہونا ملکیت کے مقتضا کو یا حکمت غنا کو مکمل کرتا ہے (23)

غرض شرط ایسا امر ہے جس کے وجود پر حکم کا وجود موقوف ہو اور اس کے عدم سے حکم کا عدم لازم آتا ہو مگر اس کے وجود سے وجود حکم لازم نہ آتا ہو۔ اس تعریف سے سبب اور شرط کا فرق بھی معلوم ہوگیا کہ شرط کا وجود حکم کے وجود کو مستلزم نہیں ہے چنانچہ وضو نماز کے لئے شرط ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جب وضو کیا جائے تو نماز بھی پڑھی جائے جب کہ نماز کا وقت ہونا نماز کا سبب ہے اور جب سبب موجود ہو تو مسبب بھی وجود میں آتا ہے یعنی نماز کا وقت آجائے پر نماز پڑھنا فرض ہو جاتا ہے (24)

شرط کی دو قسمیں ہیں وہ شرط جو سبب کی تکمیل ہو اور وہ شرط جو سبب کو مکمل کرنے والی ہو۔

سبب کو مکمل کرنے والی شرط کی مثال سال کا گذرنا ہے یعنی زکوٰۃ کے وجوب کے لئے نصاب کا مالک ہونا شرط ہے اور سال کا گذرنا (حولان حول) ملکیت نصاب کی شرط مکمل ہے۔ سبب کو مکمل کرنے والی شرط کی مثال طہارت ہے کہ دخول وقت کے ساتھ نماز واجب ہو جاتی اور طہارت سے اس کی شرط مکمل ہوتی ہے۔

شارع کی مقرر کردہ شرط کو شرط حقیقی یا شرط شرعی کہا جاتا ہے اور جو شرط کسی معاملہ کے فریقین نے عائد کی ہو اور اس معاملہ کو اس شرط پر موقوف قرار دیا ہو اسے شرط جعلی کہتے ہیں اور عقد (CONTRACT) کا اس شرط کے ساتھ مربوط ہونا اور اس کے وجود کا اس پر موقوف ہونا تعلیق علی الشرط (CONTINGENCY ON STIPULATION) کہلاتا ہے۔

تعلیق علی الشرط (CONTINGENCY ON STIPULATION) کے اعتبار سے عقود و تصرفات کی تین قسمیں ہیں۔

عقود غیر لازمہ جو ہر نوع کی جعلی شرط کو قبول کر لیتے ہیں اور ان کو مستقبل کی کسی بات پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا جیسے وصیت' ایصاء اور وکالت اور اسقاطات

جیسے طلاق اور التزامات جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ اگر فلاں مریض صحت مند ہو گیا تو میرے اوپر حج لازم ہے۔

وہ عقود جو ایسی شرط کو قبول کرتے ہیں جو اس عقد کے موزوں اور اس کے مناسب ہو (الشرط الملائم للعقد) یعنی ایسی شرط جس کے موجود ہونے سے عقد کی شرط وجود میں آنے یا عرفاً وجود میں آنے کے اسباب میں سے کوئی سبب متحقق ہو جائے جیسے کفالہ اور حوالہ ۔ یقینی رضا مندی اور قطعی اختیار کو لازمی قرار دے دیا ہے اور ان کو مستقبل کی کسی بات پر معلق کرنے سے یہ قمار بن جاتے ہیں اور یقینی رضا مندی اور قطعی اختیار محتمل ہو جاتا ہے۔

مانع

مانع ایسا ظاہری اور منضبط وصف ہے جس کے موجود ہونے سے حکم کا نہ ہونا یا سبب حکم کا نہ ہونا لازم آئے (25) یعنی مانع ایسا امر شرعی ہو جس کی موجودگی حکم یا سبب کے مقصود کے منافی ہو (26) مانع کی دو قسمیں ہیں مانع موثر فی السبب اور مانع موثر فی الحکم۔
مانع موثر فی السبب کی مثال یہ ہے کہ زکوٰۃ کے فرض ہونے کا سبب کسی شخص کا صاحب نصاب ہونا ہے اس سبب کا ایک مانع یہ ہے کہ صاحب نصاب شخص اتنے مال کا مقروض ہو کہ اگر تمام قرض ادا کر دے تو صاحب نصاب باقی نہ رہے یعنی جہاں ایک جانب اس کے پاس اتنی مقدار میں مال موجود ہے جو اس کے از روئے شریعت صاحب مال سمجھے جانے کے لئے کافی ہے وہاں اس کا مقروض ہونا زکوٰۃ کے فرض ہونے میں نصاب کے مالک ہونے کی شرط میں پنہاں حکمت یعنی غنی ہونے کو ختم کر دیتا ہے۔ اسی طرح اختلاف دین اور قتل میراث کے مانع ہیں یعنی اگر مورث اور وارث کے ادیان جدا ہوں تو وارث کو مورث سے ترکہ نہیں ملے گا اسی طرح اگر وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ در اصل مورث سے میراث پانے کا سبب قرابت ہے کیونکہ وارث کے مورث کی میراث پانے سے مورث کا معنوی تسلسل برقرار رہتا ہے۔ جس کے لئے ضروری ہے کہ وارث بھی مورث کا خیر خواہ ہو اور اس کے لئے جذبہ

حمایت و نصرت رکھتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اختلاف ادیان کی صورت میں خیر خواہی اور حمایت کا یہ تعلق باقی نہیں رہتا اور قتل سے یہ تعلق بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے۔

مانع موثر فی الحکم کی مثال شبہ کا حد کے قائم کرنے سے مانع ہونا ہے اسی طرح اگر باپ بیٹے کو قتل کر دے تو باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا یعنی مقتول کا باپ ہونا قصاص سے مانع بن گیا کیونکہ قصاص کی حکمت بنی نوع انسان کو جرم قتل سے باز رکھنا ہے۔ باپ میں اولاد سے محبت اور شفقت کا جو جذبہ موجزن ہوتا ہے وہ خود ہی اس حد تک قتل اولاد کے جرم کے ارتکاب سے روکنے والا ہے کہ ماسوا بہت ہی شاذ (RARE) حالات کے کوئی باپ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا اس کا مطلب ہوا کہ باپ کو قتل اولاد کے جرم سے روکنے کا فطری جذبہ موجود ہے جس کی بنا پر باپ کا اپنی اولاد کو قتل کرنے کا جرم انتہائی شاذ حالات میں ہو سکتا ہے اس لئے قصاص کے بطور رادع مقرر کرنے کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ (27)

محکوم علیہ

محکوم علیہ سے مراد وہ مکلف شخص ہے جو اسلامی شریعت کے احکام کا مخاطب اور ان پر عمل کرنے کا پابند قرار پایا ہو تکلیف کا مدار عقل و فہم ہے' چنانچہ الآمدی فرماتے ہیں کہ

"عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مدار تکلیف عقل و فہم ہے کیونکہ تکلیف در اصل اللہ سبحانہ کا اپنے بندوں سے خطاب ہے ظاہر ہے کہ عقل و فہم سے عاری محض حیوان و جمادات کی طرح ہے اس لئے اس سے خطاب نہیں کیا جاسکتا۔ قاتر العقل اور غیر ممیز میں اگرچہ اصل فہم و ادراک موجود ہوتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اللہ کے احکام و نواہی ثواب اور عقاب کو مقتضی ہیں اور آمر اللہ سبحانہ کی ذات ہے جس کی اطاعت لازم ہے۔ لیکن اصل خطاب کی تفاصیل نہ جاننے کے اعتبار سے وہ بھی حیوانات اور جمادات کی طرح ہے' لیکن چونکہ یہ ضروری ہے کہ اصل خطاب کے فہم کے ساتھ اس کی تفصیلات کا ادراک بھی بخوبی حاصل ہو اور یہ امر مجنون اور صبی ممیز میں مفقود ہے' اس لئے اسے تکلیف کا مکمل ادراک حاصل نہیں ہے۔ صبی ممیز (سمجھدار بچہ) اگرچہ غیر ممیز

کی بہ نسبت زیادہ ادراک رکھتا ہے مگر اس کا ادراک بھی ایک کامل العقل انسان کی طرح مکمل نہیں ہے کہ اسے اللہ سبحانہ کی ہستی کا صحیح ادراک ہو اور وہ یہ جانتا ہو کہ اللہ سبحانہ اپنے بندوں کو احکام دیتا اور انہیں ان پر عمل کا مکلف قرار دیتا ہے اور اللہ کے یہ احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے بندوں کو پہنچائے ہیں۔ غرض اسی طرح کے دیگر اور امور جن پر مقصود تکلیف کا فہم مبنی ہے۔ صبی ممیز اگر بالکل بلوغ کے قریب ہو اور بالغ ہونے میں بہت مختصر وقت باقی رہ گیا ہو' تو ہر چند کہ اس مختصر وقت کے بعد اس کا فہم اس درجے کا ہو جائے گا جس پر انسان کو مکلف قرار دے دیا جاتا ہے مگر چونکہ عقل و فہم ایک امر خفی ہے اور اس کا ظہور بتدریج ہوتا ہے اور کوئی ایسا ضابطہ نہیں ہے جس سے عقل و شعور کے کامل ہونے کا علم ہو سکے اس لئے شارع نے بلوغ کو اس کا ظاہری ضابطہ مقرر کر دیا ہے اور اس سے پہلے اس کی آسانی کے پیش نظر اس سے تکلیف کو ساقط کر دیا ہے۔ چنانچہ فرمان نبوت ہے کہ "تین افراد پر ذمہ داری نہیں ہے' بچہ پر جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے سوئے ہوئے شخص پر جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے اور مجنون پر جب تک اسے افاقہ نہ ہو جائے۔" (28)

الآمدی کی اس توضیح سے حسب ذیل تین امور کی نشاندہی ہو گئی ہے۔

(1) تکلیف کی اساس عقل ہے۔

(2) عقل بالتدریج نشوو نما پاتی ہے اور تکلیف کے مرحلے تک اس وقت پہنچاتی ہے جب اس کا نمو مکمل ہو جاتا ہے۔

(3) عقل چونکہ ایک تدریجی اور مخفی امر ہے اس لئے عقل کے کامل ہونے کی ظاہری علامت بلوغ مقرر کر دی گئی ہے اور بلوغ کو تکلیف و تخاطب احکام کا وقت قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر یہ امر قابل غور ہے کہ صبی غیر ممیز اور مجنون افراد بھی بعض اوقات مالی ذمہ داریوں کے مکلف قرار پاتے ہیں' چنانچہ ان دونوں قسم کے افراد میں سے اگر کوئی کسی شخص کی کوئی شئے ضائع کر دے تو اس کے ذمہ اس کی ادائیگی لازم آتی ہے اور جمہور

فقہاء کے مطابق ان کے مال پر زکوٰۃ بھی عائد ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ایک حد تک یہ افراد بھی مکلف قرار دیئے گئے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ بچہ اور مجنون میں تکلیف کی اساس یعنی عقل موجود نہیں ہے اس لئے علی العموم وہ احکام شریعت کے مکلف نہیں ہیں لیکن چونکہ وہ انسان ہیں اور انسان ہونے کی بنا پر انہیں حقوق بھی حاصل ہیں چنانچہ وہ مال کے مالک بن سکتے ہیں حق ملکیت حاصل ہونے ہی کے نتیجے میں اس ملکیت سے پیدا ہونے والی ذمہ داریاں بھی ان پر عائد ہو جاتی ہیں۔ یعنی بذات خود انسانیت آدمی کو بعض حقوق اور بعض ذمہ داریوں کا اہل بنا دیتی ہے۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہلیت کی وضاحت کی جائے

اہلیت

کسی فرد کی یہ صلاحیت کہ وہ کسی پر کوئی امر لازم کر دے (الزام) یا اس پر کوئی امر لازم ہو جائے (التزام) اہلیت کہلاتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی شخص کا اس قابل ہونا کہ اس پر کسی کے حقوق عائد ہو جائیں اور خود اس کے حقوق دوسروں پر عائد ہو جائیں' اس شخص کی اہلیت ہے۔ کسی فرد کے حقوق کا دوسروں کے ذمہ عائد ہونا اہلیت وجوب ہے اور کسی پر دوسروں کے حقوق عائد ہونا اہلیت ادا ہے۔ اہلیت وجوب محض انسان ہونے کے تعلق سے وجود میں آجاتی ہے جب کہ اہلیت ادا کے وجود میں آنے کے لئے "تمیز و شعور" کی ضرورت ہے۔

اہلیت وجوب

انسان کے وجود میں آنے ہی سے اہلیت وجوب متحقق ہو جاتی ہے' خواہ وہ بالغ ہو یا بچہ' رشید ہو یا غیر رشید مرد ہو یا عورت' اہلیت وجوب کا تسلسل وقت وفات تک جاری رہتا ہے بلکہ حنفی فقہاء فرماتے ہیں کہ وفات کے بعد تک جاری رہتا ہے کہ ورثاء پر مرنے والے کے قرض کی ادائیگی جسے "ذمہ" کہا جاتا ہے۔ تمام التزامات اور تکلیفات (LIABILITIES AND OBLIGATIONS) اسی سے وابستہ ہیں۔

آغاز خلقت سے بلوغ و کمال تک انسان جن مراحل و اطوار سے گذرتا ہے' اہلیت

وجوب بھی ان مختلف مراحل میں مختلف صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے۔ ان جملہ مراحل میں ناقص ترین اہلیت وجوب جنین (رحم مادر میں موجود بچہ) میں پائی جاتی ہے کہ اس کے کچھ حقوق تو ثابت ہو جاتے ہیں مگر اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

پیدائش کے بعد بچہ کی اہلیت وجوب کا درجہ جنین کی اہلیت سے فائق تر ہو جاتا ہے اور اس پر حسب ذیل ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں۔

(1) بچوں کے ولی ان کے مال میں جو تصرفات کریں وہ نافذ اور جاری متصور ہوتے ہیں اور ولی کے تصرفات کے نتیجے میں جو التزامات وجود میں آگئے ہو بچے بالغ ہو کر ان سے اعراض نہیں کر سکتے بلکہ وہ ان کو بروئے کار لانے کے پابند ہوتے ہیں۔

(2) بچوں کے مال پر زکوۃ عائد ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام یوسف کے مسلک کے مطابق صدقۃ الفطر بھی عائد ہوتا ہے۔

(3) اقربا اور رشتہ داروں کا نفقہ بھی ان کے مال پر عائد ہوتا ہے۔

(4) بچہ کے کسی عمل سے اگر کسی کا مالی نقصان ہو جائے تو بچہ کے مال پر اس کا تاوان عائد ہو گا۔

اہلیت ادا

انسان کی وہ صلاحیت جس سے صادر ہونے والے افعال ازروئے شریعت معتبر قرار پائیں اہلیت ادا کہلاتی ہے۔ بالفاظ دیگر کسی انسان کا اس صلاحیت کا حامل ہونا کہ اس کے تصرفات کے نتیجے میں اس پر دوسروں کے کچھ حقوق عائد ہوں اور اس کے دوسرے پر کچھ حقوق قائم ہوں' اہلیت ادا کہلاتا ہے۔

اہلیت ادا کا مدار عقل ہے' اگر عقل کامل ہو تو کامل اہلیت ادا وجود میں آتی ہے اور اگر عقل ناقص ہو تو اہلیت ادا ناقص وجود میں آتی ہے۔ صبی ممیز کی اہلیت ادا ناقص ہے اس لئے یہ اہلیت صرف مالی معاملات کی حد تک دائر رہتی ہے۔ عمومی شرعی ذمہ داریوں سے متعلق کامل اہلیت ادا انسان کو بلوغ سے حاصل ہو جاتی ہے جب کہ مالی معاملات سے متعلق اہلیت ادا کے کامل ہونے کے لئے بلوغ کے ساتھ رشد بھی ضروری ہے جیسا کہ اللہ

سبحانہ کا ارشاد ہے

وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم (النساء ۶/۴)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک رشد کی عمر 25 (پچیس) سال ہے اس عمر کو پہنچ جانے پر سفیہ کو مال دے دیا جائے گا' خواہ وہ فی الواقع رشید ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ جمہور فقہاء کے نزدیک سفیہ پر مالی تصرفات کی یہ پابندی (حجر) اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ رشید نہ ہو جائے۔

عوارض اہلیت

اہلیت ادا پر تکلیف کا مدار ہے مگر بعض اوقات انسان میں کمال اہلیت پیدا ہو جانے کے بعد بعض عوارض ظہور میں آجاتے ہیں جن سے یا تو اس کی اہلیت بالکل ختم ہو جاتی ہے یا کم ہو جاتی ہے۔ اہلیت کے اس فقدان اور نقص کو عوارض اہلیت کہا جاتا ہے' جن میں سے بعض عوارض ایسے ہوتے ہیں جن میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہوتا' مثلاً جنون' عتہ (ذہنی فتور) نسیان (بھول) نوم (نیند) اور اغماء (بے ہوشی) بعض عوارض ایسے ہوتے ہیں جو یا تو مکلف کے اپنے فعل یا اکتساب سے وجود میں آتے ہیں یا کسی اور شخص کا فعل سبب بن جاتا ہے' کسی اور کا فعل کے سبب بننے کے مثال اکراہ ہے' اور خود مکلف کے فعل سے وجود میں آنے والے عوارض سفہ جہل سکر اور خطا ہیں۔

باب اول

(1) محمد بن علی الشوکانی 'ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول
(2) الغزالی 'المستصفی ص 55 بیروت
(3) الشیخ محب اللہ' فواتح الرحموت ص 54
(علی ہامش المستصفی)
(4) المستصفی 'ص 55
(5) سنن ابی داؤد' الجنائز ج 2 ص 72
مسند الامام احمد بن حنبل' ج 1 ص 145
(6) مسند الامام احمد بن حنبل' ج 4 ص 321
(7) الجامع للترمذی (الفرائض باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل 4 / 425
سنن ابن ماجہ' (الدیات باب القاتل لا یرث) 2/ 883
سنن الداری' (الفرائض میراث القاتل) 277/2
مسند الامام احمد بن حنبل' 1 / 49
(8) سنن ابی داؤد (الفرائض)' 19/2
ابو زہرہ اصول الفقہ' ص 21' 22
(9) ارشاد الفحول' ص 2
(10) الشاطبی' الموافقات'' / 187
الآمدی 'الاحکام فی اصول الاحکام' 137/1
(11) ابو زہرہ 'اصول الفقہ' 22
(12) الآمدی 'الاحکام فی اصول الاحکام' 1/ 138
(13) الاحمدی 'الاحکام فی اصول الاحکام' 140/1
(14) الآمدی 'الاحکام فی اصول الاحکام' 140/1
(15) علی حسب اللہ 'اصول التشریع الاسلامی 335 بعد
ابوزہرہ اصول' الفقہ ص 244 بعد
(16) حسب علی اللہ 'اصول التشریع الاسلامی ص 239-240
(17) ابوزہرہ' اصول الفقہ ص 34
(18) المستصفی' 1 / 67
ابو زہرہ 'اصول الفقہ ص 36
(19) ابو زہرہ 'اصول الفقہ ص 37
(20) الشاطبی الموافقات 1/140-142

(21) الامدی ' الاحکام فی اصول الاحکام 181/1
الامدی ' منتہی السول ص 32
حاشیہ البنانی علی شرح جمع الجوامع ' 1 / 94
(22) الشاطبی ' الموافقات 196/1
ابو زہرہ ' اصول الفقہ 44
(23) ابو زہرہ اصول الفقہ 45
(24) الشاطبی ' الموافقات 252/1
(25) ابو زہرہ ' اصول الفقہ 47
(26) ارشاد الفحول ' ص 7
(27) ابو زہرہ ' اصول الفقہ 49
(28) ابو زہرہ ' اصول الفقہ 49
(29) الامدی ' الاحکام فی اصول الاحکام 1/115-116

باب دوم

اسلامی فقہ کے ماخذ و مصادر

قرآن

سنت

اجماع

قیاس

اقوال صحابہ

مصالح مرسلہ

عرف و عادت

استحسان

ذرائع

استصحاب

باب دوم

اسلامی فقہ کے ماخذ و مصادر

اسلامی فقہ کے احکام 'یا تو قرآن و سنت سے مستنبط ہوتے ہیں یا اجماع سے یا فقہی احکام کے اخذ و استنباط کے لئے کتاب و سنت کی روشنی میں قواعد شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے قیاس اور اجتہاد کا عمل بروئے کار لایا جاتا ہے۔

اس لئے فقہاء نے فقہ اسلامی کے چار مصادر بیان کئے ہیں۔

کتاب سنت اجماع اور قیاس

حقیقت یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے اصل ماخذ کتاب و سنت ہی ہیں کہ اجماع اور قیاس بھی کتاب و سنت ہی کے تابع ہوتے ہیں اور ایسا اجماع یا قیاس قابل اعتبار نہیں ہے جو کتاب و سنت سے معارض ہو یا روح شریعت کے مخالف ہو۔

یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے فرمایا کہ

ان الاحکام تو خذ من نص او حمل علی نص

(احکام یا تو براہ راست نص سے اخذ کئے جاتے ہیں یا کسی امر کو نص پر محمول کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔)

علامہ ابن حزم نے قرآن کریم کی اس آیت سے قرآن و سنت اور اجماع کے دلائل شریعت ہونے پر استدلال کیا ہے۔

یاایھا الذین آمنوا اطیعوالله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی الله والرسول ان کنتم تومنون بالله والیوم الاخر ذالک خیرو احسن تاویلا

(النساء ۵۹)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں

کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر اگر تمہارے درمیان نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو اگر واقعی تم اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو یہی ایک صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے)

ابن حزم فرماتے ہیں کہ اللہ کی اطاعت سے مراد قرآن میں بیان کردہ احکام پر عمل کرنا ہے اور رسول کی اطاعت کا مفہوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرنا ہے اللہ نے ہر دو اطاعت کو مستقل بیان کیا ہے' اس لئے اللہ کی اطاعت اور رسول کی پیروی دونوں لازم ہیں اور اس اعتبار سے دونوں مصادر شریعت ہیں۔ ازاں بعد اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول کسی حکم پر اجماع ہے۔ (1)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے فقہ اسلامی کے ماخذ کی نشاندہی ہوتی ہے۔

عن معاذ ان رسول اللہ ﷺ بعثہ الی الیمن فقال : فقال اقضی بما فی کتاب اللہ○ قال فان لم یکن فی کتاب اللہ؟ قال فبسنتہ رسول اللہ○ قال فان لم یکن فی سنتہ رسول اللہ ﷺ ؟ قال اجتہد رایی○ قال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ۔

(حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن کی جانب روانہ کرنے کے موقعہ پر ان سے دریافت کیا کہ اے معاذ! تم کس طرح فیصلے کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں کتاب اللہ کے ساتھ فیصلے کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو؟ اس پر انہوں نے عرض کی کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کروں گا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ اگر اللہ کے رسول کی سنت میں نہ ہو؟ حضرت معاذ نے عرض کیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اللہ کے رسول کے رسول کو توفیق عطا فرمائی۔) (2)

اس حدیث میں اخذ و استنباط احکام کے تین اصول بیان ہوئے ہیں قرآن و سنت اور اجتہاد۔ چونکہ قیاس اجتہاد کا سب سے اہم اور وسیع ذریعہ ہے اس لئے فقہاء کرام نے قیاس کو چوتھا مصدر قرار دیا ہے چنانچہ امام شافعی نے فرمایا کہ الاجتہاد ہوالقیاس (اجتہاد' قیاس ہے) حضرت عمر نے اپنے حضرت ابو موسی اشعری کے نام مکتوب میں قیاس کا لفظ استعمال فرمایا۔

حضرت ابوبکر کے سامنے جب کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ اس کے حکم کے لئے قرآن کریم میں تامل فرماتے ازاں بعد سنت نبوی دیکھتے اور اس کے بعد کبار صحابہ کو جمع کر کے ان کی رائے لیتے اور ان سے مشورہ کرتے جب وہ سب متفق ہو کر ایک رائے اختیار کرتے تو اس پر عمل فرماتے تھے۔ یہی طرز عمل بعد میں حضرت عمر نے اختیار فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و سنت اور قیاس کا مصادر شریعت ہونا تو حضرت معاذ بن جبل کی حدیث، سے ثابت ہے جب کہ اجماع کے حجت ہونے کی عملی دلیل حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ اجماع کے اس کے علاوہ بھی دلائل ہیں جو اپنے مقام پر بیان ہوں گے۔

فقہ اسلامی کے مذکورہ چار ماخذ امت کے بیشتر فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر دلائل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان میں سے بعض کسی فقیہ کے نزدیک ماخذ فقہ کا درجہ رکھتے ہیں اور بعض دیگر دوسرے فقہاء کے نزدیک ماخذ فقہ تسلیم کئے گئے ہیں۔

قرآن کریم

اللہ سبحانہ نے اپنی آخری ہدایت خاتم النبین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی جو اقوام عالم کے لئے ابدی صحیفہ ہدایت ہے اور اسلامی قانون کا اولین سرچشمہ اور شریعت اسلامی کا مصدر اول ہے۔ قرآن کریم تمام انسانیت کے لئے امام اور نور مبین ہے' اور اس کی برپا کردہ علمی تحریک تمام انسانیت کا سرمایہ افتخار ہے۔ قرآن کریم کے نزول کا آغاز ان آیات سے ہوا۔

اقرا باسم ربک الذی خلق ٥ خلق الانسان من علق ٥ اقرا و ربک الاکرم ٥ الذی علم بالقلم ٥ علم الانسان مالم یعلم (علق ۹۶ : ۵-۱)

پڑھو (اے نبی) اپنے رب کے نام کے ساتھ' جس نے پیدا کیا' جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے سے انسان کی تخلیق کی پڑھو' اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا' انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا)

قرآن کریم کے نزول کا سلسلہ اس آیت پر اختتام پذیر ہوا۔

الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا (مائدہ ۵ : ۳)

(آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کر دیا ہے' اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی ہے اور تمہارے لئے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے۔)

اور قرآن کے نزول کے مکمل ہونے کے ساتھ شریعت اسلامی بھی مکمل ہوگئی اور اللہ سبحانہ کی فرماں برداری (اسلام) کا طریقہ تمام انسانیت کے لئے پسندیدہ منہاج زندگی قرار دے دیا گیا۔

قرآن کریم آیات کی صورت میں تھوڑا تھوڑا وقتاً۔ فوقتاً۔ تیئس سال کی مدت میں نازل ہوا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد قرآن کا ایک حصہ مکہ مکرمہ میں

نازل ہوا اور باقی قرآن کریم مدینہ منورہ میں نازل ہوا۔ کفار قریش نے جب اس طرح وقتاً فوقتاً آیات کی صورت میں قرآن کے نزول پر اعتراض کیا اور کہا کہ قرآن کریم پورا اور مکمل صورت میں ایک ہی مرتبہ کیوں نازل نہیں کر دیا گیا تو اس کے جواب میں فرمایا۔

کذالک لنثبت بہ فوادک ورتلنہ ترتیلا (الفرقان ۳۲)

(ہاں ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرتے رہیں اور اس کو ہم نے ٹھہر ٹھہر کر پڑھ کر سنایا)

یعنی قرآن کریم بتدریج اور وقتاً فوقتاً آیات کی صورت میں اس لئے نازل ہوا کہ تثبیت کے فوائد اور ترتیل کے مقاصد حاصل کئے جائیں۔ تثبیت فواد کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن کریم اس طرح بتدریج اس لئے نازل ہوا تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ سلسلہ نزول وحی سے مانوس ہو جائے اور اس طرح بتدریج نازل ہونے سے قرآن کریم کے معانی اور مفاہیم آپ کے قلب مبارک پر ثبت ہو جائیں اور آپ اپنے ارشادات و اعمال کے ذریعے صحابہ کرام کی جماعت کو ان مفاہیم اور معانی سے روشناس کرا سکیں۔ قرآن کریم تدریجاً نازل ہونے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ سبحانہ سے تعلق بذریعہ وحی مستقل استوار رہا۔ اگر قرآن کریم مکمل صورت میں ایک ہی مرتبہ نازل ہو جاتا تو وحی کے ذریعے اللہ سبحانہ سے تعلق کے تسلسل کی یہ صورت نہ رہتی در آں حال کہ تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیہ نفوس کا مقتضا یہ تھا کہ تعلیم و تزکیہ کے ہر مرحلے میں نو بہ نو ہدایات آتی رہیں اور ہر موقعہ کی مناسبت سے اللہ سبحانہ کی جانب سے راہنمائی حاصل ہوتی رہے، واقعات و حوادث کے ساتھ آیات کے نزول سے شان نزول کی توضیح ہو جائے اور اس طرح قرآنی احکام پر عمل میں سہولت پیدا ہو جائے۔

قرآن کریم کا مخاطب عرب تھے جو امی تھے اور لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ قرآن کریم رفتہ رفتہ تدریجاً اس لئے نازل ہوا کہ قرآن کے اولین مخاطب اس کو ساتھ ساتھ سیکھتے جائیں اور اس کی ترتیل سے روشناس ہوتے جائیں اس طرح کہ چند آیات حفظ ہو کر ان کے سینوں میں محفوظ ہو جائیں ازاں بعد دوسری آیات نازل ہوں اور صحابہ کرام

ترتیل کے ساتھ ان کی تلاوت کر کے ان کو حفظ کرلیں۔ قرآن کریم کی آیات کے نزول کے ساتھ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاتبین وحی کو ان کے لکھنے کا حکم فرماتے' اور صحابہ کرام کی ایک جماعت کے حفظ کرنے کے ساتھ کاتبین وحی ان آیات کو نازل ہوتے ہی لکھ لیا کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیات کے مقام کی خود ہی نشاندہی فرما دیا کرتے تھے کہ ان آیات کو وہ فلاں سورہ میں فلاں مقام پر لکھ لیا جائے۔ صحابہ کرام نے قرآن کی آیات کو اسی طرح ترتیل کے ساتھ حفظ کیا جس طرح ترتیل کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں قرآن کریم پہنچایا اور پھر صحابہ کرام نے تابعین کو اسی طرح قرآن کریم کی تعلیم دی جس طرح انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو سیکھا تھا۔ باوجود یہ کہ قرآن کریم مصاحف کی صورت میں لکھ لیا گیا تھا مگر اس کی تلاوت اور ترتیل کی اساس حفظ ہی رہی اور اسی صورت میں رہی جس صورت میں صحابہ کرام نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر حفظ کیا تھا (3) یہاں تک کہ جب قرآن کریم کی ایک مصحف میں تدوین کا مرحلہ آیا تو حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی زیر ہدایت حضرت زید بن ثابت نے قرآن کریم کی ایک مصحف میں تدوین کے معاملہ میں صرف تحریر پر اعتماد نہ کیا بلکہ تحریر پر حفظ سے دو شاہد عدل بھی طلب کئے' حفاظ قرآن تو اکثر صحابہ کرام تھے خود حضرت زید بن ثابت حافظ تھے اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پورے قرآن کریم کی آخری تلاوت کے وقت بھی موجود تھے اور تحریری صورت میں بھی قرآن کریم کے مختلف حصے متعدد صحابہ کرام کے پاس محفوظ تھے۔

تواتر قرآن

قرآن کریم صاحب قرآن سے ہم تک بطور تواتر منتقل ہوا ہے یہ نقل ہر دور میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے جس میں ایک زیر زبر کا بھی شبہ نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ نے اپنے ذمہ لی ہے اور فرمایا ہے۔

اولا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام قرآن کریم حفظ کیا قرآن کے حفظ کا آپ کو اس قدر اہتمام تھا کہ نزول وحی کے دوران ہی آپ الفاظ کو یاد کرنے کے لئے

کوشش کرتے' جس پر ارشاد ہوا

لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ○ ان علینا جمعہ و قرا نہ ○ فاذا قرا نہ فاتبع قرا نہ ○ ثم ان علینا بیا نہ (قیامت ۷۵ : ۱۹-۱۶)

(اے نبی اس وحی کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لئے اپنی زبان کو حرکت نہ دو اس کو یاد کرا دینا اور اس کو پڑھوا دینا ہمارے ہی ذمہ ہے لہٰذا جب ہم اسے پڑھ رہے ہوں' اس وقت تم اس کی قرآت کو غور سے سنتے رہو پھر اس کا مطلب سمجھا دینا بھی ہمارے ذمہ ہے)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام کی عظیم جماعت نے قرآن کریم اس ترتیل کے ساتھ یاد کیا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ ازاں بعد صحابہ کرام کی جماعت سے تابعین اور تابعین سے تبع تابعین نے قرآن کو حفظ اور یاد کیا اور اسی طرح قرآن کریم تواتر اور قطعیت کے ساتھ ہم تک پہنچا۔

اعجاز قرآن

انبیاء سابقین کے معجزات محدود' حسی اور ان کے اپنے دور اور زمانے کے ساتھ خاص تھے جیسا کہ ان کی شریعتیں بھی خاص اقوام اور ایک مخصوص دور کے لئے تھیں۔ لیکن چوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین بنا کر مبعوث کئے گئے اور آپ کی شریعت تمام انسانیت کے لئے دائمی اور ابدی ہدایت قرار دی گئی اور اقوام و ملل کی تخصیص ختم کر کے ہر قوم اور ملت اور ہر زمانے اور دور کے لئے تمام انسانوں کے لئے یہی آخری شریعت قرار پائی اور فیصلہ کر دیا گیا کہ آپ کے بعد قیامت تک نہ کوئی رسول مبعوث ہوگا اور نہ کوئی شریعت آئے گی اس لئے آپ کو قرآن کریم کی صورت میں ایسا ابدی اور لازوال معجزہ عطا کیا جس کے وجوہ اعجاز ہر زمانے کی اور دور کی انسانیت کے لئے نمایاں اور ظاہر ہیں۔

قرآن کے مخاطب اول اہل عرب کے لئے قرآن کا اعجاز واضح اور نمایاں تھا کہ انہیں متعدد مرتبہ قرآن جیسا کلام بنانے کا چیلنج کیا گیا اور وہ باوجود اپنے عربی مذاق اور زبان دانی

اور اسالیب کلام سے واقف ہونے کے قرآن جیسی ایک آیت بنانے پر قادر نہ ہوئے حالاں کہ انہیں اس پیغام ہدایت سے جس قدر عداوت تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ جس قدر دشمنی رکھتے تھے اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ نہ صرف اس چیلنج کو قبول کرتے بلکہ قرآن کے مثل کلام بنا کر اپنے حق میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برخلاف فوراً ایک دلیل فراہم کر لیتے۔

قرآن کریم کی سننے والوں پر ایسی گہری تاثیر مرتب ہوتی تھی کہ اس کے کلمات دلوں میں ترازو ہو جاتے اسی لیے کفار قریش اس امر کی کوشش کرتے کہ کہیں کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاوت کرتا ہوا نہ سن لے۔ حضرت ابوالطفیل دوسی کو اس قدر ڈرایا گیا کہ انہوں نے اپنے کانوں میں روئی ٹھونس لی مبادا قرآن کے کلمات کانوں میں نہ پڑ جائیں۔ اسی پر بس نہیں بلکہ وہ تلاوت قرآن کے موقعہ پر شور مچاتے تاکہ ان کے شور میں تاثیر قرآن ماند پڑ جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اعجاز خود قرآن کریم کے اسلوب اور اس کے طرز بیان میں پنہاں ہے جو دائمی اور ابدی اور جملہ انسانیت کے لئے ہے۔

ومآ ارسلنٰک الا رحمتہ للعالمین

قرآن کریم کے اعجاز کی متعدد جہات اور بیشمار پہلو ہیں جن سے قرآن کریم کا معجزہ ہونا بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ یہاں اختصار کے تقاضوں کے پیش نظر پانچ وجوہ اعجاز بیان کی جاتی ہیں۔

وجہ اول

"بلاغت" قرآن کریم کے الفاظ وضاحت کا منتہا اور اس کی تراکیب بلاغت و بیان کا اس قدر اعلیٰ نمونہ ہیں کہ اہل عرب جو عربی زبان اور اقوام عالم کو عجم (یعنی گونگا) کہا کرتے تھے۔ کلام الٰہی کی فصاحت و بلاغت کے سامنے مبہوت ہو کر رہ گئے۔ وہ کلام عرب کے جملہ اسالیب سے بخوبی واقف تھے' لیکن ان کو یہ سمجھنے میں سخت دقت پیش آرہی تھی کہ قرآن کا اسلوب بیان کون سا اسلوب کلام ہے۔ نہ یہ موزوں مقفی شعر ہے اور نہ نثر

مرسل اور نہ نثر مسجع - چنانچہ ان میں سے ایک پکار اٹھا' کلام عرب سے اور عربی اشعار سے مجھ سے زیادہ کون واقف ہو گا مگر قرآن کی شان ہی نرالی ہے- اس میں حلاوت و تازگی بالکل جدا ہے اور اس کی آیات معانی سے لبریز اور مفاہیم کے ثمرات سے جھکی ہوئی ہیں-

وجہ دوم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امی تھی' آپ کی زبانی قرآن میں گذشتہ اقوام کے ایسے واقعات بیان کئے گئے جن کی سابقہ آسمانی کتابوں سے تصدیق ہوتی تھی' آپ نے کسی استاذ سے علم حاصل نہیں کیا تھا اور نہ آپ کا اہل کتاب سے کوئی ربط و تعلق رہا تھا- قرآن کریم نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں آشکارا فرمایا-

ما کنت تتلو من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بیمینک اذا لارتاب المبطلون (العنکبوت ۴۸)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تم اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھتے تھے اور نہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست لوگ شک میں پڑ سکتے تھے-)

جب مکہ کے کافر اس امر پر حیران ہوتے کہ آپ کو یہ علوم اولین کہاں سے حاصل ہوئے تھے تو حیرت کے عالم میں جھوٹ گھڑا کہ مکہ کا فلاں رومی نوجوان آپ کو اقوام سابقہ کے حالات بتاتا ہے حالانکہ وہ بے چارا عربی زبان سے واقف تھا اور نہ ہی سابقہ امتوں کی تاریخ سے اسے کوئی واقفیت تھی-

ولقد نعلم انھم یقولون انما یعلمہ بشر لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی و ھذا لسان عربی مبنین- (النحل ۱۰۳)

(ہمیں معلوم ہے یہ لوگ تمہارے بارے میں کہتے ہیں کہ اس شخص کو ایک آدمی سکھاتا پڑھاتا ہے حالانکہ ان کا اشارہ جس آدمی کی طرف ہے اس کی زبان عجمی ہے اور یہ صاف عربی زبان ہے)

وجہ سوم : قرآن کریم نے مستقبل میں پیش آنے والے متعدد واقعات کی خبر دی جو

سب اسی طرح پیش آئے جس طرح قرآن کریم نے ان کے وقوع کی خبر دی تھی چنانچہ رومیوں کی شکست کے بعد اہل فارس کی شکست اور رومیوں کے غلبہ کی خبر دی جو چند ہی سالوں میں سچی ثابت ہو گئی۔ بدر کبریٰ میں مسلمانوں کی فتح و کامرانی کا وعدہ فرمایا جو پورا ہوا۔ اور مسجد حرام میں اہل اسلام کے داخل ہونے کی خبر دی جو پوری ہوئی اور اہل اسلام کے استخلاف فی الارض کی خبر دی اور قلیل عرصے میں پورا جزیرہ نمائے عرب اسلام کا تابع فرمان بن گیا اور مسلمان ایک وسیع سلطنت کے مالک ہو گئے۔ (4)

وجہ چہارم: قرآن کریم نے تخلیق کائنات اور تخلیق انسان کے بارے میں ایسی معلومات بیان کیں جو آج کے دور میں سائنس کے ذریعے ثابت ہو چکی ہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے' آپ نے کسی معلم سے تعلیم حاصل نہیں کی تھی اور آپ تمام عمر میں دو مرتبہ شام کے سفر پر گئے تھے ایک مرتبہ تیرہ سال کی عمر میں عم محترم کے ہمراہ اور دوسری مرتبہ پچیس سال کی عمر میں حضرت خدیجہ الکبریٰ کا سامان تجارت لے کر اور دونوں سفروں کی مدت سفر اور آپ کی مصروفیات کی تفصیلات موجود ہیں۔

وجہ پنجم: قرآن کریم نے انسانیت کو تہذیب و تمدن کے ایسے گراں بہا اصول اور ایسی مکمل اور جامع شریعت عطا کی کہ اس قدر رفعت و کمال کے حامل تہذیبی اصول اور اس قدر رفیع قانونی نکات نہ اسلام سے قبل کہیں موجود تھے اور نہ اسلام کے بعد تقریباً انیسویں صدی تک انسانیت کی ان کی جانب رسائی ہو سکی ہے عرب کا معاشرہ قبائلی معاشرہ تھا' ان کے یہاں بد نظمی اور لاقانونیت اپنے منتہا کو پہنچی ہوئی تھی ان کے پاس سرے سے کوئی منظم قانون موجود ہی نہیں تھا جو کچھ تھا وہ محض قبائلی انتقام اور سردار قبیلہ کی اطاعت اور اپنے ہم قبیلہ بھائی کی ہر حالت میں نصرت خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم جیسی جاہلی روایات تھیں گردو پیش کی معلوم دنیا میں بھی کوئی ترقی یافتہ قانونی نظام موجود نہیں تھا' رومیوں کے یہاں اور بعض عرب قبائل میں مقروض شخص کو غلام بنا لیتے تھے۔ رومیوں میں قانون میں بھی طبقاتی فرق روا رکھا گیا تھا' باپ کی موجودگی میں اولاد کو باوجود بالغ ہونے کے اکتساب اور ملکیت کے حقوق حاصل نہیں تھے' (5) اور عورت کو ہر جاہلی

تہذیب نے غلاموں سے بھی بد تر بنایا ہوا تھا خود یورپ کے بعض ممالک میں عیسوی صدی کے آغاز تک عورت باپ یا بھائی کے بغیر کسب و ملکیت کی اہل متصور نہیں ہوتی تھی۔ شادی سے قبل عورت کے نام کے ساتھ باپ کا نام اور شادی کے بعد شوہر کا نام شامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ جدید تہذیب کے فروغ سے ذرا پہلے تک یورپ میں عورت کا انفرادی مقام مسلم نہیں تھا۔

قرآن کریم نے ایسا مربوط عائلی قانون بیان کیا کہ آج تک کسی قانون کی اس معیار تک رسائی نہیں ہو سکی ہے قرآن کریم کے بیان کردہ قانون میراث کی دنیا کی تاریخ قانون میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ زکوٰۃ کا نظام دے کر اس کا مقصود بیان کرتے ہوئے یہ اصول معاشیات بیان کیا کہ زکوٰۃ کا اصل مقصود یہ ہے کہ "معاشرے میں دولت صرف اصحاب ثروت ہی کے درمیان گردش نہ کرتی رہے" دنیا کے اقتصادی بزرگ اور ماہرین معاشیات عاجز آکر بیٹھ رہے اس سے بڑھ کر کوئی اصول معاشیات نہیں لایا جاسکا۔ قرآن نے عورت کو باپ اور شوہر سے جدا ایک مستقل وجود قرار دے کر اسے کسب و ملکیت کے حقوق عطا کئے اور اس کو معاشرتی بوجھ سے نجات دلائی قرآن کریم نے انسانی اخوت کی تعلیم دی اور تمام انسانوں کو قانون کی نظر میں مساوی قرار دیا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مرتبہ اپنے آپ کو بدلہ کے لئے پیش کیا۔ خلفائے راشدین مدعا علیہ بن کر عدالتوں میں آتے رہے جب کہ آج بیسویں صدی کے اختتام تک بھی تہذیب جدید اس قانون مساوات پر عمل نہیں کر سکی اور آج بھی صاحبان اقتدار کو کئی امتیازی قانونی تحفظات حاصل ہیں۔

قرآن کریم کے نزول سے قبل قانون کے یہ اصول و مبادی کہیں موجود نہ تھے اس وقت کا موجود رومی قانون جو تیرہ صدیوں کے تجربات سے گزر چکا تھا اور افلاطون کی جمہوریت اور ارسطو کی سیاست سے استفادہ کرچکا تھا۔ قرآن کریم کے بیان کردہ قوانین کی نسبت بہت پسماندہ تھا۔

قرآن کریم کے نزول کے بعد طویل عرصہ گذرنے کے باوجود تمام دنیا کے دشمنان

اسلام دلیل کی روشنی میں قرآن کے بیان کردہ قانون پر حرف زنی نہیں کر سکے ہیں۔
قرآن میں بیان کردہ بعض سزاوں پر مغرب کے اعتراض کی اصل وجہ ان سزاوں کو ایسے معاشرے میں جاری ہوتے ہوئے تصور کرلینا ہے جو سراسر ظلم و ناانصافی پر قائم ہو، جھوٹ اور سود خوری جس کا مزاج اور تنازع للبقاء جس کی سرشت ہو۔ اگر وہ اس حقیقت کا ادراک کرلیں کہ ان سزاوں کو ایک ایسے فلاحی اخلاقی معاشرے میں جاری ہونا ہے جہاں تعاون و ایثار ہمدردی اور اخوت کی فضا ہے۔ جہاں معاشرہ ناداروں کا کفیل اور ضرورت مندوں کی ضرورتیں پوری کرنے والا ہے اور جہاں ہر ایک کی صلاحیت کے مطابق کسب کے مواقع فراہم کردیے گئے ہیں اور جو مکمل عدل و توازن کا نمونہ ہے تو خود ان کی طبیعت بھی قرآن کی بیان کردہ سزاؤں کی شدت سے گراں بار نہ ہو۔

انسانیت کی دائمی صلاح و فلاح پر مبنی ہدایات اور ابدی و لازوال شریعت عطا کرنا قرآن کریم کا اعجاز ہے اور اس امر کی ناقابل تردید دلیل ہے کہ قرآن کلام الٰہی اور انسانیت کے لئے آخری کتاب ہدایت ہے۔

قرآن کریم اللہ سبحانہ کی جانب سے نازل کردہ جملہ کتب ہدایت کو جامع ہے۔ قرآن کریم نے گذشتہ تمام انبیاء کرام پر نازل ہونے والے برحق احکام کو اپنی لازوال اور ابدی فرامین میں سمو کر ہمیشہ کے لئے محفوظ کردیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے۔

وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لمابین یدیہ من الکتاب و مہیمنا علیہ (المائدہ : ۴۸)

(ہم نے تمہاری طرف یہ کتاب بھیجی ہے جو حق لے کر آئی ہے اور الکتاب میں سے جو کچھ اس کے آگے موجود ہے اس کی تصدیق کرنے والی اور اس کی محافظ و نگہبان ہے۔

قرآن کریم میں لفظ "مہیمن" استعمال ہوا ہے۔ عربی میں اس لفظ کے معنی محافظت نگرانی، شہادت، امانت، تائید اور حمایت کے ہیں۔ ہیمن الرجل الشئی یعنی آدمی نے فلاں چیز کی حفاظت و نگہبانی کی ہیمن الطائر علی فراخہ یعنی پرندے نے اپنے چوزے کو اپنے پروں میں لے کر ... کر دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ لوگوں سے کہا انی داع

فھمنوا' یعنی میں دعا کرتا ہوں تم تائید میں آمین کہو۔ اسی سے لفظ ہمیان ہے جسے اردو میں ہمیانی کہتے ہیں' یعنی وہ تھیلی جس میں آدمی اپنا مال رکھ کر محفوظ کرتا ہے پس قرآن کو "الکتاب" پر مھیمن کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ان تمام برحق تعلیمات کو جو پچھلی کتب آسمانی میں دی گئی تھیں اپنے اندر سمو کر محفوظ کرلیا ہے۔ وہ ان پر نگہبان ہے اس معنی میں کہ اب ان کی تعلیمات برحق کا کوئی حصہ ضائع نہ ہونے پائے گا۔ وہ ان کا موید ہے اس معنی میں کہ ان کتابوں کے اندر خدا کا کلام جس حد تک موجود ہے قرآن سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ ان پر گواہ ہے اس معنی میں کہ ان کتابوں کے اندر خدا کے کلام اور لوگوں کے کلام کی جو آمیزش ہوگئی ہے قرآن کی شہادت سے اس کو پھر چھانٹا جاسکتا ہے' جو کچھ ان میں قرآن کے مطابق ہے وہ خدا کا کلام ہے اور جو قرآن کے خلاف ہے وہ لوگوں کا کلام ہے (6)

اس طرح قرآن کریم نے تاریخ کے تمام ادوار میں انسانیت کو حاصل ہونے والی تمام اچھائیاں اور جملہ خوبیاں اپنے اندر جمع کرلی ہیں اور ہر طرح کی برائی اور گندگی کو دور کر دیا ہے۔ اس حقیقت کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں آشکار کیا ہے۔

یامرھم بالمعروف و ینھم عن المنکر و یحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم۔ (اعراف ۱۵۷)

(وہ لوگوں کو معروف کا حکم دیتا ہے منکر سے روکتا ہے طیبات کو لوگوں کے لئے حلال کرتا ہے اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے اور اس بوجھ سے انہیں نجات دلاتا ہے جن کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے اور ان بیڑیوں کو کھولتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے)۔

معروف اور منکر کا مفہوم

معروف سے مراد وہ مکارم اخلاق ہیں جو عرب میں یا دنیا کے کسی خطے میں نزول قرآن کے وقت موجود تھے۔ اسی طرح اس میں وہ تمام ہدایات بھی شامل ہیں جو گذشتہ انبیاء پر نازل ہوئیں اور بلا کسی تحریف کے برقرار رہیں فطرت سلیمہ کے مطابق اور عقل

سے ہم آہنگ امور بھی معروف کے زمرے میں داخل ہیں۔ جب کہ منکر میں وہ تمام باتیں داخل ہیں جو مذکورہ امور کے برخلاف ہوں۔

اصول اربعہ

قرآن کریم کے اوامر و نواہی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ضمن میں بے شمار حکمتوں اور مصالح کے ساتھ تشکیل قانون میں انسانی طبیعت اور فطرت کے پیش نظر اصول اربعہ کو بطور خاص مد نظر رکھا گیا ہے یعنی تدریج' عدم حرج اور یسر و سہولت۔

تدریج

قرآن کریم تیئس سال کی مدت میں رفتہ رفتہ مواقع اور حالات کی مناسبت سے نازل ہوا۔ مکی قرآن بیشتر افکار و عقائد کی اصلاح اور تعمیر اخلاق و کردار پر مشتمل ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ ہجرت کر کے تشریف لانے اور اسلامی ریاست کے وجود میں آنے کے بعد عبادات کے تفصیلی احکام نازل ہونا شروع ہوئے اور قانون کے دائرے میں تشریعی آیات نازل ہوئیں اور معاشرتی سطح پر ملت کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر استوار کرنے کے لئے موزوں ہدایات جاری کی گئیں۔ یعنی مکی قرآن کریم میں مکارم اخلاق مثلاً عدل و احسان اور عفو و درگزر کے کلی اصول بیان ہوئے اور فحشاء و منکر اور زنا اور قتل کی اجمالی ممانعت کی گئی بالفاظ دیگر مکہ مکرمہ میں قرآن کریم کا جو حصہ نازل ہوا وہ بیشتر اصولی اور کلی ہدایات پر مشتمل تھا مگر ہجرت مدینہ کے بعد بالتدریج ان کلیات کی تکمیل ہوئی۔ مثلاً باہمی نزاع و اختلاف کے رفع کرنے کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔ عقود و معاملات کی تکمیل اور وفائے عہد کی تعلیم دی گئی۔ حرام امور کی تفصیلات بیان ہوئیں اور تفصیلی قوانین کے بیان کے ساتھ ان کے مختلف پہلوؤں کی توضیح کی گئی۔ (7)

تشکیل اور ارتقاء قانون کے تدریجی طریقہ کار سے یہ ذہنیت پیدا کرنا مقصود ہے کہ قانون کا اجراء اسے باہر سے مسلط کر کے نہیں ہو سکتا' بلکہ در حقیقت کامیاب قانون وہی ہے جو انسان کی فطرت سے ہم آہنگ اور اس کے تربیت یافتہ رجحانات کے موافق ہو۔

کمال کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ قرطبی نے بعض مفسرین کے حوالے سے لکھا ہے۔

ان اللہ لم یدع شیئا من الکرامۃ والبر الا اعطا ھذہ الامۃ ومن کرامۃ و احسانہ انہ لم یوجب علیھم ومن کرامۃ و احسانہ انہ لم یوجب علیھم الشرائع دفعۃ واحدۃ ولکن اوجب علیھم مرۃ بعد مرۃ

(فضیلت و کرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمایا ہو' یہ بھی اس کا فضل و احسان ہے کہ شرائع (احکام) کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ یکے بعد دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا)(8)

اس سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی درج ذیل تصریح نہایت وقیع اور دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

انما اول مانزل سورۃ من المفصل فیھا ذکر الجنۃ والنار حتی اذا ثاب الناس الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اولا۔ لا تشربوا الخمر لقالوا لا تدع الخمر ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا تدع الزنا ابدا۔

(پہلے مفصل (سورہ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورتیں نازل ہوئیں جس میں جنت و دوزخ (ترغیب و ترہیب) کا ذکر ہے۔ پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے تو پھر حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے۔ اگر مثلاً شراب پینے کا حکم اول ہی دن نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے' اسی طرح ابتدا ہی میں زنا چھوڑنے کا حکم ہوتا تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز نہ باز آئیں گے)۔(9)

مذکورہ حدیث سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے اور زیادہ زور تعلیم و تربیت اور ذہنی فضا ہموار کرنے پر دینا چاہئے' نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جاسکے

اور عمل میں زیادہ دشواری نہ ہو پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے زندگی کے مختلف گوشوں میں شرعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔(10)

عدم حرج

حرج کے معنی ضیق اور تنگی کے ہیں۔ قرآنی احکام انسان کی فطرت سلیمہ سے ہم آہنگ اور انسان کے مزاج و طبیعت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان میں ایسی شدت اور سختی نہیں ہے جس سے انسانی طبیعت گراں باری محسوس کرے یہی وجہ ہے کہ اعمال و افعال کی ظاہری صورتوں پر زور دینے کے بجائے مرکزی محور نیت اور تقوی کو قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۷۸)

(اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی)

نیز فرمایا:۔

وما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتم نعمتہ علیکم۔ (المائدہ ۶)

(اللہ تم پر زندگی کو تنگ نہیں کرنا چاہتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے، تم پر اپنی نعمت تمام کردے۔)

اور فرمایا:۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (بقرۃ ۲۸۶)

اللہ کسی پر اس کی مقدرت سے بڑھ کر ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا۔

یسر اور سہولت

قرآنی احکام میں نہ صرف یہ کہ حرج و تنگی کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس مقصود سہولت و آسانی پیدا کرنا ہے۔ قرآن کے بیان کردہ احکام میں اس امر کی بطور خاص رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ ان میں اس کی جسمانی اور اور ذہنی صلاحیتوں پر مستزاد بوجھ نہ ڈالا جائے بلکہ یسر و سہولت کا پہلو پیدا کیا جائے اور انسانی طبیعت کی کمزوری

کو مد نظر رکھا جائے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ

یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا

(اللہ تم پر سے پابندیوں کو ہلکا کرنا چاہتا ہے کیونکہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)

یر اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرۃ ۱۸۵)

(اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے سختی نہیں کرنا چاہتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا۔

بعثت بالحنیفیتہ السمحتہ

(اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین سہل و آسان دین حنیف ہے۔)

حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابو موسی شعری سے فرمایا کہ

یسرا و تعسرا و بشرا و لا تنفرا و تطاوعا و لا تختلفا

(آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا رغبت دلانا نفرت نہ دلانا موافقت کے جذبے کو فروغ دینا اختلاف نہ ڈالنا۔)

قرآن و سنت کے بیان کردہ فضائل اعمال میں لزوم اور فرضیت کا اسلوب اختیار کرنے کے بجائے اجر و ثواب بیان کر کے ترغیب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے چنانچہ بجائے اس کے کہ روزانہ یا کسی متعین مدت میں قرآن کریم کی تلاوت کو لازم کرنے کے بجائے تلاوت کے فضائل اور اجر و ثواب بیان کئے گئے اور فاقرئوا ماتیسر منہ کہہ کر قرآن کریم کی تلاوت کو ہر شخص کے ذوق ایمانی اور اس کی طبعی استعداد پر چھوڑ دیا۔

یہی اسلوب مسواک کے بارے میں اختیار کیا گیا کہ اس کا اجر و ثواب بیان کر کے ترغیب دلائی گئی اور امت کے مشقت میں پڑ جانے کے اندیشہ کے پیش نظر حکم نہیں دیا گیا۔ چنانچہ فرمان نبوت ہے۔

لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلواۃ

ایسی مکمل لازوال اور اس قدر رفعتوں کی حامل شریعت عطا کرنا قرآن کریم کا اعجاز ہے اور اس حقیقت کی زندہ جاوید دلیل ہے کہ قرآن کلام الہی ہے اور اللہ سبحانہ کی نازل

کردہ آخری کتاب ہدایت ہے۔

قرآن کریم اسلامی شریعت کی اساس و محور اور فقہ اسلامی کا ایسا مصدر اولین ہے جو کلیات و اساسیات کے بیان پر مشتمل ہے جس میں اجمالی طور پر اصول و کلیات بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اگرچہ بعض مقامات پر قدرے تفصیلی احکام بھی بیان ہوئے ہیں لیکن عموی اسلوب بیان کلیات کو اجمال کے ساتھ اصولی انداز میں بیان کرنے کا ہی ہے۔ ابن حزم نے بالکل صحیح کہا ہے کہ فقہ کے جملہ امور کی کلیات قرآن میں مذکور ہیں اور سنت سے ان کی تشریح اور توضیح ہوتی ہے۔

مثلاً قرآن کریم میں سیاسی نظام سے متعلق شوریٰ کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے لیکن شوریٰ کی کوئی خاص صورت قرآن کریم نے متعین نہیں کی ہے جس سے یہ عظیم فائدہ حاصل ہوا ہے' کہ یہ نص ایک ایسا جامع اصول بن گئی جو ہر اس نظام حکومت کو حاوی ہے جو استبدادی طریقوں سے محترز ہو اور جس میں کسی نہ کسی صورت میں مشورہ کا اصول کار فرما اور امت کے صاحبان علم اور اہل الرائے کی رائے کو اہمیت دی جاتی ہو' خواہ یہ نظام متعارف معنوں میں جمہوری نظام ہو یا کسی طرز کی دستوری خلافت ہو' یا کسی اور طرز کا نظام حکومت ہو جس میں کسی فرد یا گروہ کا تسلط نہ ہو اور جو مصالح عامہ کے تقاضے پورے کرتی ہو۔

اسی طرح قرآن کریم نے متعدد عام نصوص کے ذریعہ انسانوں کا یہ فریضہ قرار دیا ہے کہ وہ عدل قائم کریں اور حق داروں کو ان کا حق پہنچائیں لیکن اس اہم فریضہ میں قرآن نے قضا (فراہمی عدل) (ADIMINISTRATION OF JUSTICE) کا کوئی مخصوص طریقہ متعین نہیں کیا ہے اور اس امر کی آزادی دی ہے کہ عدالتیں متعدد قاضیوں پر مشتمل ہوں یا ایک ہی قاضی پر اور عدالتیں ایک ہی سطح کی ہوں یا عدالتوں کے درجات اور مختلف مراتب ہوں۔

بہر حال چونکہ قرآن کریم کی نصوص میں اجمال ہے اس لئے لازمی اور ضروری ہے کہ سنت نبوت صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بیان اور تشریح قرار پائے تاکہ کیفیات کے لحاظ

سے اور کلیات کے اعتبار سے ان نصوص کی تطبیق ممکن ہو سکے' اور یہ معلوم ہو سکے کہ ان نصوص کی جامعیت اور اقتصار کی حدود کیا ہیں' اور پھر ان تفصیلات کے جاننے کے بعد جزئی واقعات اور انفرادی اعمال پر ان کلی نصوص کو منطبق کیا جاسکے۔

اس لئے قرآن کریم نے خود ان تمام نصوص کی تفصیلات کو سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر محمول کر دیا ہے اور اصولی طور پر فرما دیا ہے کہ

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

(جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو)

قرآن کریم کی اسلامی شریعت میں وہ حیثیت ہے جو مروجہ قوانین میں دستور کی ہوتی ہے۔ قرآن ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور بعد کے ادوار میں راہنما رہا ہے اور شریعت کا اصلی اور بنیادی ماخذ تصور کیا گیا ہے۔

قرآن کریم اپنی دستوری حیثیت سے احکام کو اجمالی نص میں بیان کرتا ہے اور جزئیات اور تفاصیل سے اس میں بحث نہیں کی گئی ہے

اس لئے کہ زیادہ تفصیلات سے قرآنی مقاصد متاثر ہوتے اور بلاغت قرآنی مجروح ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں نماز اور زکوۃ کا اجمالی حکم وارد ہوا ہے اور کیفیت و مقدار کی تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں بلکہ سنت نبوی نے اپنے قول و عمل سے اس کی تفصیلات بیان کی ہیں۔

قرآن نے وفائے عہد کا حکم دیا ہے' بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے مگر ان کا بیان بھی اجمالا ہوا ہے اور یہ وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ کون سے معاملات (TRANSACTIONS) اور معاہدات (CONTRACTS) صحیح ہیں اور انہیں پورا کرنا ضروری ہے اور کون سے باطل اور فاسد ہیں؟ اور ان کا پورا کرنا لازم نہیں ہے' ان تمام تفصیلات کو سنت نے بیان کیا ہے۔

البتہ بعض مقامات پر قرآن کریم نے تفصیلات بھی بیان کی ہیں مثل میراث' لعان'

بعض حدود کی سزائیں اور ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے قدرے تفصیل کے ساتھ ہوا ہے۔

تمدنی معاملات سے متعلق احکام اور سیاسی اور اجتماعی نظام سے متعلق نصوص میں قرآن کریم میں جو ایجاز اور اجمال ہے اس کی بہت بڑی اہمیت اور خصوصیت ہے کہ اس طرح ان نصوص کے مختلف صورتوں میں سمجھنے اور مختلف پہلوؤں سے منطبق کرنے میں ممکنہ توسع پیدا ہو جاتا ہے اور اس توسع کی بنا پر ان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہر دور اور زمانے کی مصالح کی تکمیل کر سکیں۔

سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

سنت کے لفظی معنی طریقہ کے ہیں عربی زبان میں جب اس لفظ کو بلا قید استعمال کیا جاتا ہے تو اس کے معنی عمدہ طریقہ اور قابل تقلید نمونہ اور سیرت حسنہ کے ہوتے ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

من سن فی الا سلام سنتہ حسنتہ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا بعدہ من غیر ان ینقص من اجورھم شیئا ومن سن فی الاسلام سنتہ سیئتہ فلہ وزرھا و زر من عمل بھا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارھم شیئا۔

(جس نے اسلام میں اچھی سنت جاری کی اسے اس کا اجر ملے گا اور جتنے لوگ بعد میں اس پر عمل کرتے رہیں گے ان کا بھی اجر اسے ملتا رہے گا بغیر اس کے کہ خود ان عمل کرنے والوں کے اجر میں کوئی کمی واقع ہو اور جس نے اسلام میں کوئی برا طریقہ جاری کیا تو اسے اس کا گناہ ملے گا اور جتنے لوگ بعد میں اس پر عمل کریں گے اس کا بھی گناہ اس کو پہنچتا رہے گا بغیر اس کے کہ خود ان لوگوں کے گناہ میں کوئی کمی ہو۔) (11)

حدیث اور سنت کا مفہوم

اصطلاحی مفہوم میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور آپ کے سیرت و کردار کے تمام پہلو سنت ہیں یہاں تک کہ بعثت سے قبل آپ کا غار حراء میں عبادت کے لئے معتکف ہونا اور آپ کا بعثت سے قبل الصادق اور الامین ہونا بھی سنت ہے اور آپ کے اخلاق کریمانہ اور آپ کے محاسن و فضائل بھی سنت ہیں مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ فرمانا کہ آپ صلہ رحمی کرتے ہیں' مجبور اور ناتوانوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں' مہمان نوازی کرتے ہیں' جس کے پاس کچھ نہ ہو ان کے لئے سامان کسب مہیا کرتے ہیں اور تکلیف و مصیبت میں لوگوں کے کام آتے ہیں' بھی آپ کی سنت کا بیان ہے اسی

طرح آپ کے صدق و امانت کا بیان اور آپ کے جملہ صفات خیر اور محاسن اخلاق کا بیان سنت کے زمرے میں داخل ہے۔ اور اس اعتبار سے سنت حدیث کے ہم معنی ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ۔

المراد بالحدیث فی عرف الشرع ما اضیف الی النبی ﷺ

(ازروئے شریعت حدیث سے مراد ہر وہ بات ہے جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کی گئی ہو)(12)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے فرمودات کو "حدیث" فرمایا چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا یا رسول اللہ روز قیامت کون شخص سب سے زیادہ آپ کی شفاعت کا مستحق ہو گا۔ آپ نے فرمایا۔

لقد ظننت یا ابا ھریرۃ ان لا یسالنی عن ھذا الحدیث احد اول منک لما رایتک من حرصک علی اطلب الحدیث۔

(اے ابو ہریرہ میں کہتا تھا کہ تم سے پہلے اس حدیث کے بارے میں کوئی مجھ سے دریافت نہیں کرے گا اس لئے کہ مجھے آپ کے طلب حدیث کے شوق کا بخوبی علم ہے۔)(13)

صحابہ کرام بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو حدیث کہتے تھے۔ چنانچہ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ وہ بیان کرتے ہیں کہ

کنا قعود امع النبی ﷺ فعسی ان نکون ستین رجلا فیحد ثنا الحدیث ثم یرید الحاجتہ فنترا جعہ بیننا فنقوم کانما زرع فی قلوبنا۔

(ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے ہوتے تھے اور تقریباً ساٹھ افراد ہوتے آپ ہم سے حدیث بیان کرتے اور پھر کسی ضرورت کے لئے تشریف لے جاتے تو ہم اس حدیث کو آپس میں دہراتے رہتے اور جب ہم اٹھتے تو وہ ہمیں اس طرح یاد ہوتی

جیسے ہمارے دل میں نقش ہو گئی ہو۔) (14)

شیخ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اقوال و افعال اور تقریر و صفات یہاں تک کہ عالم بیداری اور عالم خواب میں آپ کی جملہ حرکات و سکنات کو حدیث کہا جاتا ہے اور سنت اور حدیث باہم مترادف ہیں۔ (15)

بعض علماء نے سنت کو عام اور حدیث کو خاص قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث سے مراد صرف آپ کے اقوال اور افعال ہیں جب کہ سنت میں اقوال و افعال کے ساتھ آپ کی صفات اور تقریرات اور وہ تمام امور داخل ہیں جو آپ کے بارے میں بیان کئے گئے ہوں۔ (16)

حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا لفظ عام ہے اور آپ کے بارے میں بیان کئے جانے والے تمام امور پر مشتمل ہے جب کہ سنت سے صرف آپ کے اعمال مراد ہیں۔ اسی فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے عبدالرحمان المہدی نے کہا تھا کہ سفیان ثوری حدیث کے ماہر اور اوزاعی سنت کے ماہر اور مالک دونوں کے ماہر ہیں۔ (17)

غرض اسلامی شریعت کے مختلف علوم و فنون کے اعتبار سے سنت کے مختلف معانی اور مفاہیم ہیں چنانچہ علماء حدیث کے یہاں سنت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال آپ کی سیرت و اخلاق اور شمائل و اخبار مراد ہیں خواہ ان سے کسی حکم شرعی کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

علمائے اصول سنت سے آپ کے وہ اقوال و افعال اور تقریرات مراد لیتے ہیں جن سے افعال عباد کا وجوب یا اباحت یا حلت و حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اس اعتبار سے ماہرین اصول فقہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اقوال و افعال اور تقریرات سنت قرار پائیں گے جو کسی حکم شرعی کی دلیل بنتے ہوں۔

قولی احادیث سے آپ کے وہ ارشادات مراد ہیں جو آپ نے وقتاً فوقتاً ارشاد فرمائے مثلاً آپ نے فرمایا

لا وصیۃ لوارث

(وارث کے حق میں وصیت نہیں ہے۔)

آپ نے فرمایا

لا ضرر ولا ضرار

(نہ نقصان پہنچانا ہے اور نہ نقصان کے بدلے میں نقصان پہنچانا ہے۔) (18)

زرعی پیداوار کی زکوۃ کے بارے میں آپ نے فرمایا۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عشریا- العشر وما سقی بالنضح نصف العشر

(جو اشیاء بارش یا چشموں کے پانی سے پیدا ہوں یا ازخود زیر زمین پانی سے پیدا ہوں ان پر عشر ہے اور جو اشیاء پانی کھینچے سے پیدا ہوں ان پر نصف عشر ہے۔)(19)

آپ نے مزید فرمایا۔

ھو الطھور ماؤہ' والحل میتتہ۔

(اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)(20)

سنت فعلی سے مراد آپ کے وہ اعمال و افعال ہیں جو صحابہ کرام نے امت کو پہنچائے مثلاً آپ کی پانچ نمازوں کی ادائگی کی کیفیات اور آپ کے اعمال حج وغیرہ اور مثلاً یہ بیان کہ آپ نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا۔ (21)

سنت تقریر سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی صحابی نے کوئی عمل کیا یا کوئی بات کہی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تردید نہیں فرمائی بلکہ یا آپ نے سکوت فرمایا یا اس کی تحسین فرمائی۔

سنت تقریر کی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ دو اصحاب سفر پر روانہ ہوئے ان کے پاس پانی نہیں تھا کہ نماز کا وقت آگیا انہوں نے تیمم کیا اور نماز پڑھ لی۔ ابھی نماز کا وقت ختم نہیں ہوا تھا کہ پانی میسر آگیا تو ان میں سے ایک نے وضو کر کے نماز دہرائی اور دوسرے نے نماز کا اعادہ نہیں کیا۔ یہ دونوں واپس آئے تو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عمل بیان کیا تو آپ نے اس شخص کو جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا' فرمایا کہ تم نے سنت پر عمل کیا اور جس نے اعادہ کیا تھا اس سے فرمایا کہ تمہیں دوہرا اجر ملے گا۔(22)

میری رائے میں حدیث اور سنت میں ایسا ہی فرق ہے جیسا شریعت اور فقہ میں ہے۔ شریعت انسان کی دنیا کی زندگی اور حیات بعد الممات کے جملہ نظری فکری اعتقادی اور عملی پہلوؤں پر محیط ہے۔ ایمانیات و عقائد بھی اس میں داخل ہیں اور احسان و تزکیہ نفس کی ہدایات بھی' زندگی کے عملی احکام بھی اس میں شامل ہیں اور مرنے کے بعد کے احوال بھی' جب کہ فقہ صرف انسان کی دنیا کی زندگی کے عملی پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح حدیث جملہ امور شریعت کو محیط ہے اور اس میں وحی اور نزول وحی کا بھی بیان ہے' اعتقادات و ایمانیات کی تفاصیل بھی ہیں اور علمی احکام کے بیان کے ساتھ حیات بعد الممات کے واقعات و احوال بھی بیان ہوتے ہیں جب کہ سنت سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اقوال و افعال اور وہ تقریرات ہیں جن سے انسان کی عملی زندگی کے لئے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو یا کوئی عملی راہنمائی ملتی ہو۔

سنت میں عمل صحابہ بھی داخل ہے خواہ اس کی تائید قرآن و سنت میں موجود ہو یا نہ ہو کیونکہ صحابہ کرام کا عمل لازما یا تو کسی ثابت شدہ سنت کے تابع ہوگا یا اس کی اساس اجتہاد ہوگی اور اس پر صحابہ کا اجماع ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء المھدیین الراشدین تمسکوا بھا و عضوا علیھا بالنواجد۔

(تمہارے اوپر لازم ہے کہ میری سنت کی اتباع کرو اور میرے ہدایت یافتہ راشد خلفاء کی سنت کی۔ اس کو مضبوطی سے تھام لو اور اچھی طرح دانتوں سے پکڑ لو۔)(23)

حجیت سنت

شریعت کے فہم اور فقہ کے استنباط میں سنت نبوی حجت ہے اور حدیث و سنت کی یہ حجت خود قرآن سے حدیث سے اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن کریم اصول و کلیات پر مشتمل ہے اور اس میں امور و احکام کی تفاصیل ذکر نہیں کی گئی ہیں۔ نماز اور زکوٰۃ کا حکم تقریباً ساٹھ مقامات پر آیا ہے مگر صلوٰۃ کی کیفیت و نوعیت اور اس کی تعداد و اوقات کی تفصیل مذکور نہیں ہے۔ زکوٰۃ کے نصاب و مقدار وغیرہ کی کوئی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ ایفائے عہد کا حکم مذکور ہے لیکن عقد کی توضیح نہیں کی گئی۔ سرقہ (چوری) کا بیان ہوا لیکن یہ ذکر نہیں کیا گیا کہ کس قدر مالیت کی چوری پر قطع ید کی سزا دی جائے اور یہ کہ کہاں سے ہاتھ قطع کیا جائے۔ عقل اس امر کی مقتضی ہے کہ ان اجمالی احکام و کلیات کی توضیح اور تشریح کی جائے تاکہ انسانی زندگی میں قرآنی احکام پر عمل کا طریقہ اور ان کی تفصیلات کا علم ہو سکے یہ امر بدیہی ہے کہ اسی ذات کا بیان و توضیح زیادہ وقیع اور قابل قبول ہو سکتا ہے جس پر قرآن نازل ہوا۔ صاحب کتاب سے زیادہ کتاب کی تشریح و توضیح اور کون کر سکتا ہے بلکہ کتاب کے ساتھ صاحب کتاب کو بھیجنے کی حکمت بھی یہی ہے کہ جس ذات پر رفتہ رفتہ اور لحہ بہ لحہ کتاب کی آیات نازل ہوئی ہیں وہ خود ہی بیان کرے کہ ان آیات کا کیا محل ہے اور ان پر عمل کی کیا شرائط اور تفصیلات ہیں اسی لئے خود اللہ سبحانہ نے قرآن کریم میں کتاب کی توضیح و تفصیل اور بیان و تشریح کا منصب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد فرمایا ہے۔

لتبین للناس مانزل الیھم (النحل ۵۷)

(تاکہ آپ لوگوں کے لئے بیان کریں کہ ان کی جانب کیا احکام نازل کیے گئے ہیں۔)

اگر قرآن کریم میں صرف یہی ایک آیت ہوتی تو حدیث کی اور سنت کے قابل اتباع و استناد ہونے کے لئے کافی دلیل ہوتی مگر قرآن کریم میں اس کے علاوہ متعدد واضح آیات ایسی موجود ہیں جن سے حدیث و سنت کا اسلامی شریعت کے لئے قابل استناد ہونا بخوبی آشکارا ہو جاتا ہے اور ان آیات کی موجودگی میں حدیث کی آئینی حیثیت اور سنت کے تشریعی مقام کے انکار سے خود قرآن کا انکار لازم آتا ہے۔

قرآن کریم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب رسالت ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

لقد من اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلوا علیھم آیاتہ و یزکیھم و یعلمھم الکتاب والحکمتہ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین۔ (آل عمران ۱۶۴)

(یقیناً اللہ نے ایمان والوں پر احسان کیا کہ انہی میں سے ایک رسول بھیجا جو ان کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے)۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر اطاعت رسول کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ سورۃ میں ارشاد ہے کہ:

یاایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر' ذالک خیرو احسن تاویلا۔ (نساء ۵۹)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں' پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو' اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی ایک صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے۔)

قرآن کریم' جملہ احکام شریعت کی اصل اور اساس ہے اور قرآن کریم ہی ہم پر اطاعت رسول کو لازم قرار دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ رسول کی ہر بات وحی ہے اور منجانب اللہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وحی کی دو قسمیں ہیں' ایک وہ جو قرآن کریم کی صورت میں ہے یعنی وحی متلو' اور دوسری وہ وحی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور آپ کی سنت کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے اور جسے ہم وحی غیر متلو کہتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس امر کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ درحقیقت یہ دوسری وحی' پہلی وحی کا بیان

اور اس کی تشریح ہے۔ (لتبین للناس مانزل الیہم) ازاں بعد خود قرآن ہی نے جس طرح پہلی وحی (قرآن) کی اطاعت کا حکم دیا ہے' اسی طرح دوسری وحی کے بھی اتباع کا حکم دیا ہے۔ قرآن کریم نے اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ ہر معاملہ کو ان دونوں کی جانب لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ (24)

شاطبی نے ان الفاظ میں تصریح کی ہے:۔

والرد الی اللہ هو الرد الی الکتاب والرد الی الرسول هو الرد الی سنته (۱)

(کسی معاملے کو اللہ کی جانب لوٹانا' در اصل 'کتاب اللہ کی طرف لوٹانا ہے اور رسول کی طرف لوٹانا' درحقیقت' سنت رسول کی طرف لوٹانا ہے۔)(25)

غرض اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا مستقل اور جدا جدا حکم فرمایا ہے جس کا صاف اور صریح مطلب یہ ہے کہ رسول کی اطاعت علی الاستقلال لازم ہے۔ اولی الامر کی اطاعت کے لئے اطیعوا کا لفظ بارودگر نہیں لایا گیا' جس سے معلوم ہوا کہ اولو الامر کی اطاعت انہی امور میں کی جائے گی جن میں خود اولو الامر رسول کی اطاعت سرانجام دے رہے ہوں (26)۔ ازاں بعد اگر کسی امر میں نزاع کی صورت میں معاملے کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا حکم دیا گیا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اللہ کی طرف لوٹانے کا مطلب اللہ کی کتاب کی جانب رجوع کرنا ہے اور رسول کی جانب لوٹانے کا مطلب سنت رسول کی جانب رجوع کرنا ہے۔ یہی نہیں بلکہ در اصل رسول کی اطاعت ہی اللہ کی اطاعت ہے۔

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ (النساء ۸۰)

(جس نے رسول کی اطاعت کی در اصل اس نے اللہ کی اطاعت کی)

ظاہر ہے کہ رسول کی اطاعت کا واحد طریقہ آپ کی سنت پر عمل کرنا ہے۔ (27)

اللہ سبحانہ نے قرآن کریم میں رسول پر ایمان لانے کا حکم دیا اور رسول کی اتباع کو

ایمان کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے ہدایت کو اتباع رسول پر موقوف قرار دے دیا ہے۔ (28)

فامنوا باللہ ورسولہ النبی الامی الذی یومن باللہ و کلماتہ واتبعوہ لعلکم تھتدون (الاعراف ۱۵۸)

(پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی' پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے' اور پیروی اختیار کرو اس کی۔ امید ہے کہ تم راہ راست پالو گے۔)

اس مضمون کی حامل متعدد احادیث بھی مروی ہیں کہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اس امت پر لازم ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما مسکتم بھما کتاب اللہ و سنتہ نبیہ (۱)

(میں تمہارے درمیان دو امور چھوڑ رہا ہوں اگر تم انہیں اچھی طرح تھامے رہو تو کبھی گمراہ نہیں ہو گے ایک اللہ کی کتاب اور دوسرے میری سنت)(29)

مقدام بن معدی کرب سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

الی انی اوتیت الکتاب و مثلہ معہ الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الا یوشک رجل ینثنی شبعانا علی اریکتہ یقول علیکم بالقرآن فما وجدتم فیہ من حلال فاحلوا وما وجدتم فیہ من حرام فحرموہ الا لا یحل لکم لحم الحمار الاھلی ولا کل ذی ناب من السباع (۲)

(سنو' مجھے کتاب بھی دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اس جیسی' سنو' مجھے قرآن بھی دیا گیا اور اس کے مثل اور بھی۔ سنو' کوئی شخص شکم سیر اپنی نشست پر بل کھاتا ہوا کہے گا کہ تم قرآن کو تھامے رکھو جو قرآن میں حلال ہے اسے حلال سمجھو اور جو قرآن میں حرام ہے اسے حرام سمجھو۔ سنو' تمہارے لئے گدھا حلال نہیں ہے اور تمہارے لئے ذی ناب درندہ حلال نہیں ہے۔)(30)

عرباض بن ساریہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ (۳)

(تمہارے اوپر میرے اور میرے راشد و ہدایت یافتہ خلفاء کی سنت کی اتباع لازم ہے' اسے اچھی طرح تھام لو اور مضبوطی سے داڑھوں سے پکڑ لو)(31)

مقدام بن معدی کرب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

یوشک الرجل متکئا علی اریکتہ یحدث بحدیث من حدیثی فیقول بیننا و بینکم کتاب اللہ عزوجل فما وجدنا فیہ من حلال استحللنا ٥ وما وجدنا فیہ من حرام حرمنا الا وان ما حرم رسول اللہ مثل ما حرم اللہ

(قریب ہے کہ ایک شخص اپنی شہ نشین پر تکیہ لگائے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے تو کہے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب ہے جو امر اس میں حلال پاتے ہیں اسے حلال سمجھتے ہیں اور جو امر ہم اس میں حرام پاتے ہیں اسے حرام قرار دیتے ہیں' سمجھ لو کہ اللہ کے رسول کا حرام کیا ہوا اسی طرح حرام ہوتا ہے جس طرح اللہ کا حرام کیا ہوا)(32)

صحابہ کرام کا حدیث کی حجیت اور سنت کے قابل اتباع مصدر تشریع ہونے پر کامل اتفاق تھا۔ صحابہ کرام کسی بھی معاملہ میں اور کسی بھی صورت میں ترک سنت پر راضی نہ ہوتے بلکہ خلاف سنت بات پر شدید ناراض ہوتے اور ایسی کوئی بات کبھی قبول نہ کرتے جو سنت کے برخلاف ہوتی۔ صحابہ کرام کا اس امر پر اجماع تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لے کر آئے ہیں وہ سب شریعت ہے' خواہ وہ قرآن کی صورت میں ہو یا سنت کی صورت میں(33)۔ اس مقام پر چند واقعات بیان کئے جاتے ہیں جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صحابہ کرام کے یہاں سنت کا کیا مقام و مرتبہ تھا۔

حضرت ابوبکر کے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد حضرت فاطمہ آپ کے پاس آئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترکہ کے بارے میں آپ سے سوال کیا۔ حضرت ابوبکر

نے کہا کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ عزو جل کسی نبی کو کوئی شئے عطا کرتا ہے تو اس کے بعد اسے اس کے ہاتھ میں دیتا ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اس لئے میری رائے ہے کہ میں اسے مسلمانوں کو لوٹا دوں' اس پر حضرت فاطمہ نے فرمایا کہ آپ نے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ بہتر جانتے ہیں۔ (34)

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے یہ الفاظ فرمائے کہ میں کسی ایسے عمل کو نہیں چھوڑ سکتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں ایسے کسی امر کو چھوڑ دونگا تو میں گمراہ ہو جاؤنگا۔ (35)

حج کے موقع پر حضرت عمر بن الخطاب حجر اسود کے استلام کے لئے بڑھے تو آپ نے فرمایا کہ مجھے معلوم ہے کہ تو ایک پتھر ہے اگر میں نہ دیکھتا کہ میرے محبوب نے تجھے بوسہ دیا ہے یا استلام کیا ہے تو میں نہ تجھے بوسہ دیتا اور نہ استلام کرتا۔ آپ نے یہ آیت تلاوت کی۔ (36)

حضرت سعید بن المسیب کا بیان ہے کہ میں نے دیکھا کہ حضرت عثمان وضو کی جگہ بیٹھے ہوئے ہیں۔ انہوں نے آگ پر پکا ہوا کھانا منگا کر کھایا پھر کھڑے ہوئے کہ نماز ادا کی اور فرمایا کہ میں اسی طرح وضو کی جگہ پر بیٹھا جس طرح رسول اللہ بیٹھا کرتے تھے' اسی طرح کھایا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھایا تھا اور اسی طرح نماز پڑھی جس طرح رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے نماز پڑھی تھی۔ (37)

حضرت علی جنازہ کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ ہم نے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوتے دیکھا' وہاں کھڑے ہوئے اور جہاں بیٹھتے دیکھا' وہاں بیٹھے۔ (38)

حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میں نے سنا ہے کہ آپ واصلہ سے منع کرتے ہیں' انہوں نے کہا کہ جی ہاں۔ اس نے دریافت کیا کہ کیا تمہارے پاس کتاب اللہ کی کوئی سند ہے یا رسول اللہ سے کوئی ارشاد سنا ہے۔ انہوں

نے فرمایا کہ میرے پاس کتاب اللہ کی بھی سند ہے اور اللہ کے رسول کا ارشاد بھی ہے۔
اس عورت نے کہا : میں نے پورا قرآن پڑھا ہے، میں نے اس میں کہیں یہ بات نہیں پائی۔ آپ نے فرمایا کہ تمہیں اس میں یہ آیت ملی ہے "ما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا" اس نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ آپ نے "نامصہ واشرہ واصلہ اور واشمہ" سے منع فرمایا ہے، سوائے اس کے کسی بیماری کی وجہ سے ہو۔ (39)

حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ جو شخص اللہ سے حالت اسلام میں ملاقات کرنا چاہتا ہے وہ پانچوں نمازوں کے وقت اذانوں پر لبیک کہہ کر ان نمازوں کی حفاظت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے لئے ہدایت کی سنن مقرر فرمائی ہیں اور یہ سنن الہدیٰ ہیں۔ مجھے نہیں خیال کہ تم میں سے کسی کے گھر میں اس کے نماز پڑھنے کی جگہ نہ ہو۔ اگر تم گھروں میں نماز پڑھو گے اور مساجد میں نماز پڑھنا چھوڑ دو گے تو تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے اور اگر تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے تو تم گمراہ ہو جاؤ گے۔(40)

سنت کا مرتبہ اور مقام

سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وحی اور حجت ہے اور اس کا مرتبہ قرآن کریم کے بیان اور اس کی توضیح کا ہے۔ قرآن کریم میں جو امور واضح اور مفصل نہیں ہیں، سنت ان کی تفصیل بیان کرتی اور اس کی توضیح کرتی ہے۔ سنت، قرآن کریم کے مطلق کو مقید کرتی اور اس کے عام کو خاص کرتی ہے اور اس کے مقاصد اور احکام کی تشریح کرتی ہے۔ علاوہ بریں سنت ایسے احکام بھی بیان کرتی ہے جو اگرچہ قرآن کریم میں موجود نہیں ہیں لیکن وہ قرآن کے اصول و قواعد سے ہم آہنگ ہیں اور اس کے مقاصد و اہداف کی تکمیل کرتے ہیں۔ (41)

قرآن کریم کا بیان ہونے کے اعتبار سے سنت کی تین حیثیتیں ہیں۔ (42)

پہلی حیثیت

ایسی احادیث جو قرآن کے مطابق اور موافق ہیں۔ اس صورت میں سنت، قرآن میں

مذکور حکم کی تاکید کرنے والے ہوگی اور یہ حکم قرآن و سنت' دونوں سے ثابت شدہ متصور ہوگا' مثلاً وہ احادیث جو نماز' روزہ' زکوٰۃ اور حج اور حرمت' شرک' شہادت' زور اور قتل نفس کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

دوسری حیثیت

ایسی احادیث جو قرآن کریم کی توضیح کرتی ہیں اور اس کا بیان ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمران بن حصین سے کوئی بات دریافت کی۔ انہوں نے اس کے جواب میں حدیث سنائی تو اس شخص نے کہا کہ آپ ہمیں صرف اللہ کی کتاب سنائیے' اس پر عمران بن حصین نے کہا کہ تم بیوقوف آدمی ہو' تمہیں قرآن میں کہیں یہ بات ملی ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں جن میں قرآت سری ہے۔ انہوں نے اس نوعیت کے متعدد سوالات کئے اور کہا کہ کیا تمہیں یہ تمام باتیں قرآن میں بالتفصیل مل گئی ہیں؟ کتاب اللہ نے ان امور کو مجمل بیان کیا ہے اور سنت نے ان کی تفسیر کی ہے۔ (43)

حقیقت یہ ہے کہ سنت تو قرآن کریم کی مراد اور اس کے مقصود اس طرح واضح کر کے بیان کرتی ہے کہ کوئی شبہ اور اجمال باقی نہیں رہتا۔ سنت کی قرآن کے بیان ہونے کی تین نوعیتیں ہیں۔

قرآن کریم میں مجمل احکام کی تفصیل

عبادات اور دیگر احکام میں جہاں اجمال ہے' سنت اور احادیث نبوی نے ان کی تفصیل اور توضیح بیان کی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اہل ایمان پر نماز فرض کی ہے مگر نماز کے اوقات و ارکان اور رکعتوں کی تعداد بیان نہیں کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے تمام امور کی توضیح فرمائی اور رکعتوں' اوقات اور تعداد کے بارے میں جملہ امور کی تفصیلات بیان فرمائی۔

اور ارشاد فرمایا۔

صلوا کما رایتمونی اصلی (۲)

(جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھو' اسی طرح نماز پڑھو)(44)

اللہ سبحانہ نے قرآن کریم میں حج فرض قرار دیا لیکن اس کے مناسک بیان نہیں کئے۔ مناسک حج کی تفصیلات سنت میں بیان ہوئی ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجتہ الوداع کے موقع پر صحابہ کرام کو مناسک حج کی تعلیم دی (یعلمہم مناسکہم) (45) اور فرمایا

لتاخذوا مناسککم فانی لا ادری لعلی ان لا احج بعد حجتی هذه (۲)

(اپنے مناسک حج مجھ سے اخذ کرو کیونکہ مجھے نہیں معلوم کہ شاید میں اپنے اس حج کے بعد حج کروں) (46)

قرآن کریم میں زکوٰۃ کو فرض قرار دیا گیا اور سنت نے اس کی تفصیلات بیان کیں اور زکوٰۃ کا نصاب، اموال و عروض پر زکوٰۃ، زرعی پیداوار اور اس کے قواعد و ضوابط احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔

قرآن کریم کے مطلق احکام کی تقیید

قرآن کریم نے بعض احکام مطلق بیان کئے ہیں۔ سنت نے ان کی قیود کو بیان کیا ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

والسارق والسارقۃ فاقطعوآ ایدیھما (المائدہ ۵ : ۳۸)

(چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹ دو)

قرآن کریم میں یہ حکم مطلق ہے اور اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے اور کتنے مال کی چوری پر کاٹا جائے۔ سنت نے اس حکم کی قیود بیان کی ہیں کہ ہاتھ گٹے سے کاٹا جائے اور مال کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر ہو۔ (47)

قرآن کریم کے عام حکم کی تخصیص

سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کے عام حکم کو خاص کیا گیا، مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین (النساء ۴ : ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے)

یہ ایک عام حکم ہے جس کی رو سے تمام اولاد اپنے والدین سے وراثت پائے گی مگر سنت نے مورث کی بھی تخصیص کی ہے اور وارث کی بھی۔ مورث کے بارے میں سنت سے معلوم ہوا کہ نبی اور رسول مورث نہیں بنتے۔

انا معشر الانبیاء لا نورث ما ترکت بعدمونتہ عائلی و نفقتہ نسائی صدقتہ (۱)

(ہماری انبیاء کی جماعت کسی کو وارث نہیں بناتی' سو میں نے جو چھوڑا ہے وہ اہل خانہ کے مصارف اور ازواج کے نفقہ کی ادائیگی کے بعد صدقہ ہے)(48)

اس طرح سنت نے وارث کی تخصیص کی کہ قاتل' مقتول کا وارث نہیں بنتا۔

قرآن کے بیان کردہ اصول پر تفریع

سنت' قرآن کے بیان کردہ اصولوں پر مرتب ہونے والی تفریعات کو بھی بیان کرتی ہے' مثلاً قرآن کریم نے یہ اصول بیان کیا۔

یاایھا الذین آمنو لا تاکلو آ اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ (النساء 4 : ۲۹)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو' آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ' سوائے اس کے آپس کی رضامندی سے باہمی تجارت ہو)

اس اصول پر سنت نے یہ تفریع بیان کی ہے کہ بدو صلاح سے قبل پھلوں کی فروخت جائز نہیں ہے۔

تیسری حیثیت

سنت میں ایسے احکام بیان ہوتے ہیں جن کا نہ تو قرآن میں ذکر ہے اور نہ وہ قرآن کے بیان اور اس کے اصولوں کی تطبیق کے زمرے میں آتے ہیں جیسے سنت میں "حمرا ہلیہ" کی حرمت بیان ہوئی ہے اور ذی ناب سباع کی تحریم بیان ہوئی ہے۔ یہ اصول بیان

کیا گیا کہ چچی اور خالہ کے ساتھ اس کی بھتیجی اور بھانجی کو ایک نکاح میں جمع نہ کیا جائے اور یہ اصول بیان ہوا کہ مسلم کو قاتل کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا نیز سنت نے بیان کیا کہ رہن کا معاملہ حضر میں بھی درست ہے۔ خیار شرط جائز ہے اور شفعہ درست ہے۔ (49)

یہ تمام امور سنت سے ثابت ہیں اور ان کی اتباع اور ان پر عمل لازم ہے۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فرمان جو قرآن میں مذکور نہ ہو، وہ بھی اسی طرح حکم الٰہی ہے جس طرح قرآن میں مذکور اللہ کا حکم ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وانک لتھدی الی صراط مستقیم صراط اللہ (الشوری : ۵۲)

(یقیناً تم سیدھے راستے کی طرف رہنمائی کر رہے ہو)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین اور آپ کی سنت کی اتباع ہمارے لئے لازم اور آپ کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے۔ جو اس اتباع اور اطاعت سے پہلو تہی کرے گا وہ معصیت کا مرتکب ہوگا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور آپ کی سنت وہ حکمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے قلب نبوت پر القاء فرمائی ہے (50)

حقیقت یہ ہے کہ جن احکام شریعت کی اصل قرآن کریم میں موجود ہے اور جن امور کا ذکر اجمالاً قرآن کریم میں آیا ہے ان کی سنت میں وارد توضیح اور بیان کی اتباع، دراصل اللہ کی اطاعت اور قرآن کریم کی اتباع ہے۔ درآنحالیکہ قرآن کریم نے اللہ سبحانہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مستقل اطاعت کا حکم دیا ہے اور اطیعوا اللہ کے بعد مستقل اور جداگانہ حیثیت سے اطیعوا الرسول کا حکم وارد ہوا ہے۔ اس اعتبار سے اگر ان احادیث و سنن کی اتباع نہ کی جائے جن کی اصل اور اساس قرآن میں مذکور نہیں ہے تو اطاعت رسول کے حکم پر عمل نہیں ہوتا۔ ابن القیم فرماتے ہیں۔

جو فرامین نبوت قرآن کے علاوہ اور اس کے ماسوا ہیں وہ، دراصل، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے جاری کردہ احکام شریعت ہیں۔ جن کی اطاعت ہر حال میں

لازم ہے اور ان کی نافرمانی ہرگز جائز نہیں ہے۔ بلکہ در حقیقت' ان امور میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس نوع کے فرامین نبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت لازم نہیں ہے تو اطاعت رسول کا کوئی مفہوم ہی باقی نہیں رہتا' اور آپ کی اطاعت کا خصوصی حکم ہی ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگر یہ شرط عائد کر دی جائے کہ رسول اللہ کی اطاعت انہی امور میں لازم ہے جو قرآن کے موافق ہوں اور ان امور میں نہیں ہے جو قرآن کے سوا اور اس پر مستزاد ہوں تو اطاعت کے خصوصی حکم پر عمل ہی نہیں ہو سکتا' حالانکہ قرآن کریم رسول کی اطاعت ہی کو اللہ کی اطاعت قرار دیتا ہے۔

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ (النساء ۴ : ۸۰)

(جس نے رسول کی اطاعت کی در اصل اسی نے اللہ کی اطاعت کی)

الشوکانی فرماتے ہیں

(جملہ قابل ذکر اہل علم اس امر پر متفق ہیں کہ تشریع احکام کے معاملے میں سنت مستقل حیثیت رکھتی ہے بلکہ حلال و حرام کے بیان میں سنت' قرآن ہی کی طرح ہے کیونکہ خود لسان نبوت نے فرمایا ہے کہ مجھے قرآن کریم دیا گیا اور اس کے مثل بھی عطا ہوا' یعنی مجھے قرآن کریم کے مثل وہ سنت عطا ہوئی جس کا ذکر قرآن میں نہیں ہے' مثلاً آبادی میں رہنے والے گدھوں' لمبے نوکیلے دانت رکھنے والے درندوں اور مخلب والے پرندوں کی حرمت اور ایسے دیگر لاتعداد امور۔ جہاں تک حضرت ثوبان سے مروی اس روایت کا تعلق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "احادیث کو قرآن پر پیش کیا جائے" تو اس روایت کو یحییٰ بن معین نے موضوع کہا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث زنادقہ کی گھڑی ہوئی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو کسی ایسے راوی نے بیان نہیں کیا ہے جو کسی بھی درجے میں قابل اعتماد ہو۔ ابن عبدالبر جامع العلم میں فرماتے ہیں کہ عبدالرحمان بن مہدی کہتے ہیں یہ روایت کہ "جو خبر میری جانب سے تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ پر پیش کرو' اگر کتاب اللہ کے موافق ہو تو یہ بات میں نے کہی ہوگی اور اگر

مخالف ہو تو میں نے نہیں کی ہوگی" زنادقہ اور خوارج نے گھڑی ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ہم نے اس موضوع حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا اور خود اس روایت کو قرآن کے خلاف پایا کیونکہ قرآن کریم میں ہے کہ جو رسول تمہیں دے اسے لے لو اور جس بات سے منع کرے اس سے باز آجاؤ۔ قرآن کریم میں ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو کہ یہی حب الٰہی کا ذریعہ ہے نیز قرآن میں ہے "جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی۔" حوالہ الشوکانی' ارشاد الفحول ص: ۳۳

اوزاعی نے کہا ہے کہ سنت (کی توضیح) کے لئے کتاب اللہ کی اس قدر ضرورت نہیں ہے جس قدر ضرورت کتاب اللہ کی توضیح کے لئے سنت کی ہے۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ سنت' کتاب اللہ کے معانی و مفاہیم کے بیان میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی توضیح میں سنت فیصلہ کن ہے۔

غرض سنت کی حجیت اور تشریع احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک لازمی دینی ضرورت ہے اور اس حقیقت سے وہی شخص روگردانی کر سکتا ہے جسے دین اسلام کا سرے سے کوئی پتہ نہ ہو۔)

سنت کی اقسام بلحاظ روایت

روایت کے اعتبار سے سنت کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ ایک' وہ سنت جس کی سند متصل ہو جس کو حدیث متصل کہتے ہیں اور دوسری' وہ جس کی سند متصل نہ ہو جس کو حدیث غیر متصل کہتے ہیں۔

حدیث متصل کی تین قسمیں ہیں۔

متواتر مشہور خبر واحد

متواتر وہ حدیث ہے جسے صحابہ کرام کے زمانے سے روایت کرنے والے ہر دور میں اس قدر تعداد میں ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔

حدیث متواتر قطعی الثبوت ہوتی ہے اور علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔ اس پر عمل لازم

ہے اور اس کا انکار کرنے والا کافر ہے۔متعدد سنت فعلیہ سنت متواترہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ مثلاً وضو' نماز اور حج کی کیفیات سنت متواترہ ہیں۔ (51)

متواتر حدیث قولی کی مثال یہ فرمان نبوت ہے کہ

ان کذبا علی لیس ککذب علی احد الا ومن کذب متعمد فلیتبوا مقعدہ من النار (۲)

(میری ذات کے بارے میں جھوٹ بولنے کا گناہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسی اور شخص کے بارے میں جھوٹ بولنا۔ سن لو جو شخص میرے بارے میں عمداً جھوٹ بولے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے)۔(52)

حدیث مشہور وہ ہے جسے صحابہ کرام کی اتنی تعداد روایت کرے جو حد تواتر کو نہ پہنچتی ہو مگر عصر صحابہ کے بعد اس کی روایت کرنے والے ہر دور میں بکثرت ہوں۔ حضرت عمر بن الخطاب سے مروی یہ روایت' حدیث مشہور کی مثال کے طور پر بیان کی جاتی ہے۔

انما الاعمال بالنیات وانما لکل امری مانوی (۳)

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کا اجر و ثواب اسکی نیت کے مطابق ہے)(53)

حنفی فقہاء کے نزدیک حدیث مشہور قطعی الثبوت ہے اور اس پر عمل لازم ہے اور اس سے قرآن کے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کرنا درست ہے' مثلاً قرآن کریم میں وصیت کا حکم مطلق ہے۔ وصیت کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن حدیث مشہور "الثلث والثلث کثیر" سے قرآن کے مذکورہ حکم کی تقیید بیان ہوئی اور وصیت پر ثلث کی قید لازم ہو گئی۔ اسی طرح قرآن کریم میں محرمات کے بیان کے بعد فرمایا گیا "واحل لکم ماوراء ذالکم" جو عام ہے مگر حسب ذیل حدیث مشہور سے اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی۔

لا تنکح المراۃ علی عمتها ولا علی خالتها۔ (۱)

(کسی عورت سے اس کی پھوپھی اور خالہ کے اوپر نکاح نہ کیا جائے)(54)

خبر واحد وہ حدیث ہے جس میں صحابہ یا تابعین کے کسی بھی دور میں راویوں کی تعداد حد تواتر کو نہ پہنچے اور نہ اس میں مشہور کی شرط پائی جائے۔

امام (ابو حنیفہ شافعی اور احمد) کی رائے یہ ہے کہ اگر خبر واحد صحیح روایت کی شرائط پر پوری اترتی ہو تو وہ قابل استناد ہے اور اس پر عمل لازم ہے' البتہ امام ابو حنیفہ نے راوی کے ثقہ اور عادل ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ

راوی کا عمل اس کی روایت کے برخلاف نہ ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ'' ' حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس حدیث کو قابل استناد نہیں سمجھتے۔

اذا ولغ اکلب فی اناء احد کم فلیغسلہ سبعا احدا ھن بالتراب الطاھر ۵۴

(اگر کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے جن میں ایک مرتبہ پاک مٹی سے ہو)

امام ابو حنیفہ'' فرماتے ہیں کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل اس کے برخلاف تھا' یعنی وہ تین مرتبہ غسل کو کافی سمجھتے تھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ عمل اس روایت کے لئے ضعف اور اس روایت کے لئے ان کی جانب انتساب کو محل نظر ٹھہراتا ہے۔

امام مالک'' کی رائے یہ ہے کہ ایسی خبر واحد قابل استناد ہے جو عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ جس حدیث پر اہل مدینہ کا عمل ہو تو گویا اس پر ہزاروں صحابہ کا عمل ہوا اور ایسے عمل کا رسول اللہ ﷺ سے مروی ہونا اس عمل کے برخلاف روایت کی جانے والی خبر واحد پر فوقیت رکھتا ہے۔

معلوم ہوا کہ خبر واحد کی روایت کی صحت کی صورت میں آئمہ اربعہ کے نزدیک صحیح سند کے ساتھ مروی خبر واحد حجت ہے۔ (۵۵)

اجماع

اجماع کے لفظی معنی عزم اور اتفاق کے ہیں۔ اصطلاحی مفہوم کے اعتبار سے کسی ایک دور کے مجتہد فقہاء کا کسی ایسے معاملہ میں اتفاق جس کی کوئی سند اور اساس موجود ہو' اجماع کہلاتا ہے۔ الشوکانی نے اجماع کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے۔

اتفاق مجتھدی امتہ محمد ﷺ بعد وفاتہ فی عصر من الاعصار

علی امر من الامور۔ ۵۶

(رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کسی دور کے مجتہدین امت کا کسی معاملہ میں اتفاق۔)

حجتہ الاسلام الغزالی نے اجماع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

اتفاق امتہ محمد ﷺ خاصتہ علی امر من الامور الدینیتہ۔ ۵۷

(امت محمد ﷺ کا دینی امور میں سے کسی امر پر اتفاق۔)

اس تعریف پر الآمدی نے تین پہلوؤں سے گرفت کی ہے۔

(۱) اس تعریف میں امت محمد ﷺ کے اتفاق کو اجماع قرار دیا گیا ہے۔ امت محمدیہ قیامت تک باقی رہے گی اور قیامت تک معلوم نہ ہو سکے گا کہ امت نے کن امور پر اتفاق کیا ہے۔

(۲) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ امت سے ایک دور کی امت مراد ہے تو محل نظر ہے کہ اگر کسی دور میں ارباب حل و عقد موجود نہ ہوں تو عام لوگوں کا کسی دینی امر پر اتفاق بھی اجماع شرعی بن جائے گا' حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

(۳) دینی امور کی قید لگانے سے دیگر عقلی اور معاشرتی معاملات پر اجماع خارج ہو گا۔

ازاں بعد آلآمدی نے اجماع کی بڑی جز رس اور مکمل تعریف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

الاجماع عبارة عن اتفاق جملتہ اهل الحل و العقد من امتہ محمد فی عصر من الاعصار حکم واقعتہ من الوقائع ۵۸

(کسی معاملہ کے بارے میں کسی دور کے امت محمد ﷺ کے جملہ ارباب حل و عقد کا اجماع ہے۔)

آلآمدی کی یہ تعریف مندرجہ بالا تعریف سے قریب تر ہے' البتہ اس میں "ارباب حل و عقد" میں تمام (جملہ) کی شرط زائد ہے۔

الغزالی کی تعریف پر آلآمدی کی تعریف نے جو گرفت کی ہے وہ تعریف کے الفاظ کی حد تک درست ہے' لیکن جو توضیحات خود الغزالی نے بعد میں کی ہیں ان سے بہت حد تک موضوع

کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ الغزالی کے نزدیک بھی ایک ہی دور کے ارباب حل و عقد کا اتفاق' اجماع کہلاتا ہے' اور یہ بھی ایک دور کے تمام لوگ نہیں کرتے بلکہ خواص کرتے ہیں اور عام لوگ ان سے اتفاق کر لیتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اجماع میں امت کے ایک دور کے عام مسلمانوں کی شمولیت بھی ممکن ہے۔ کیونکہ شریعت کے بعض امور ایسے ہیں جن سے عام اہل اسلام بخوبی واقف ہوتے ہیں اور ان کا ضروری فہم رکھتے ہیں' مثلاً روزے اور نماز کی فرضیت' چنانچہ ان عبادات کے فرض ہونے پر اتفاق بھی ہے اور اس اتفاق میں خواص کے ساتھ عام لوگ بھی شریک ہیں۔ بنابریں ایسے اتفاق کو تمام امت کا اجماع قرار دینا ممکن ہے۔ یہ بالکل اس طرح ہے جیسے کسی فوج یا لشکر میں جنگی تدبیر سوچنے والے چند افراد ہوتے ہیں' لیکن جب وہ ایک جنگی حکمت عملی وضع کر لیتے ہیں تو فوج کے تمام افراد اس سے متفق ہو جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ فوج نے اس حکمت عملی پر اتفاق کر لیا یا یہ متفقہ لائحہ عمل وضع کر لیا۔ (۵۹)

اجماع کے دلائل

اجماع کے ثبوت میں قرآن و سنت سے متعدد دلائل ذکر کئے گئے ہیں' جن میں سے بعض اہم دلائل یہ ہیں۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین لہ الھدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی و نصلہ جہنم و ساءت مصیرا۔ (النساء : ۱۱۵)

(اور جو شخص رسول اللہ ﷺ کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے' درآنحالیکہ اس پر راہ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اس طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے جو بدترین جائے قرار ہے۔)

اس آیت میں مومنین کا راستہ ترک کر کے دوسرا راستہ اختیار کرنے پر وعید بیان ہوئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مومنین کا راستہ اختیار کرنا لازمی ہے اور جس طریقہ پر

اہل ایمان متفقہ طور پر اور بالا جماع عمل پیرا ہوں اس کا اختیار کرنا ضروری ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئی فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر۔(النساء : ۵۹)

(اے لوگو' جو ایمان لائے ہو' اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں' پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو' اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔)

نزاع اور اختلاف کی صورت میں اس معاملہ کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر اختلاف نہ ہو بلکہ اتفاق ہو تو یہ اتفاق کتاب و سنت کے قائم مقام ہو جائے گا اور یہی اجماع کے معنی ہیں۔

سنت اور اقوال صحابہ سے اجماع کا ثبوت

متعدد احادیث سے اجماع کی تائید ہوتی ہے اور اس مفہوم کی توثیق ہوتی ہے کہ امت کا اجتماعی ضمیر غلطی اور خطا کا مرتکب نہیں ہوتا اور امت اجتماعی طور پر گمراہی اختیار نہیں کرتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی مسئلہ پر ایک عصر کے مجتہدین کی رائے میں ہم آہنگی اور اتفاق پایا جائے تو یہ اتفاق اس رائے کی صحت کی دلیل ہے۔

حضرت عمرؓ' حضرت عبداللہ بن مسعودؓ' حضرت ابو سعید خدریؓ' حضرت انس بن مالکؓ' حضرت عبداللہ بن عمرؓ' حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ اور دیگر صحابہ کرام سے مروی ہے (۶۰) کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ

ان امتی لا تجتمع علی الضلالتہ (۶۱)

(میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ اثر مروی ہے۔

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

(جس امر کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے یہاں بھی اچھا ہے)

اس مفہوم کی اور بھی متعدد احادیث ہیں جو ایک دوسرے کی تائید و توثیق کرتی ہیں اور علاوہ بریں ایسی قرآنی آیات بھی ہیں جو زندگی کے اجتماعی پہلو کو لازم قرار دیتی ہیں اور جماعت سے علیحدہ ہو جانے کی ممانعت کرتی ہیں۔ یہ اس بات کی قطعی دلیل ہیں کہ اجماع سے حکم شرعی ثابت ہو جاتا ہے اور خود اجماع کے لئے ضروری ہے کہ جب کسی حکم پر اجماع ثابت ہو تو اس اجماع کی شرعی دلیل موجود ہو' اگرچہ اجماع کے نقل کے ساتھ اجماع کی دلیل منقول نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ فقہائے امت بلا دلیل ' صرف ایک دوسرے کی تقلید میں کسی حکم پر جمع ہو گئے ہوں۔

اس لئے متاخرین فقہاء جب کسی معاملہ میں اجماع کے ہونے کی جستجو کرتے ہیں تو صرف اجماع کے وجود اور اس کی صحت نقل کرتے ہیں اور اجماع کی دلیل کی جستجو نہیں کرتے' کیونکہ اگر وہ اجماع کی دلیل تلاش کریں تو ازاں بعد اس دلیل کا اعتبار ہو گا اور اجماع کا اعتبار نہیں ہو گا' حالانکہ اجماع بذات خود حجت ہے۔ بہرحال اجماع کے لئے بھی دلیل تو ضروری ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ دلیل معروف ہو اور اس کا ذکر اجماع کے ساتھ ہی کیا جائے۔

اجماع سے کسی حکم کے ثابت ہونے کی مثال دادا کا بیٹے کے ساتھ میراث پانا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مرا اور اس نے دادا اور بیٹا وارث چھوڑے' تو باپ کی عدم موجودگی میں میراث میں دادا' باپ کی جگہ لے لے گا اور متوفی (مرنے والے) کے بیٹے کی موجودگی کے باوجود باپ کی طرح سدس (۱/۶) میراث کا حق دار ہو گا اور یہ حکم اجماع صحابہ سے اسی طرح باپ کی موجودگی میں بنوالاعیان اور علات (مرد ہوں یا عورتیں) کی میراث اور استصناع کی صحت پر اجماع ہے۔ ۶۳

اجماع کی اقسام

اجماع کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قولی

(۲) سکوتی

قولی

قولی اجماع وہ ہے جس میں کسی حکم کے بارے میں فقہاء صریح رائے اتفاق منقول ہو۔

سکوتی

سکوتی اجماع وہ ہے جس میں کسی حکم کے بارے میں کوئی مفتی فتویٰ دے اور اس کے دور کے تمام فقہاء کو اس کا علم ہو لیکن ان میں سے کوئی نہ اس کی تائید کرے اور نہ مخالفت۔

پہلی طرز کا اجماع مسلمہ حجت ہے جب کہ سکوتی کے اعتبار اور اس کے شرائط کے بارے میں فقہاء کے مابین خاصا اختلاف ہے۔

عصر اول میں صحابہ کرام کا کسی مسئلہ پر اجماع ایک سہل امر تھا کیونکہ بیشتر صحابہ کرام مدینہ منورہ میں موجود تھے اور حضرت عمرؓ نے انہیں مدینہ منورہ سے جانے سے منع فرما دیا تھا تاکہ ان سے سیاسی اور علمی مسائل میں مشورہ کیا جا سکے۔ لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں صحابہ کرام مختلف شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے جہاں ان کے زیر تربیت فقہاء کی ایک بہت بڑی جماعت تیار ہو گئی تھی۔ ظاہر کہ ان تمام فقہاء سے کسی علمی معاملہ میں مشورہ لیا جانا سہل نہیں رہا تھا۔ بنا بریں کہا جا سکتا ہے کہ ایسے تمام مسائل جو صرف اجماع سے ثابت ہیں' ان پر اجماع کا انعقاد خلفاء راشدین کے دور میں ہوا تھا۔ ۶۳

اجماع کی تشکیل کرنے والے افراد

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی تشکیل ارباب اجتہاد کی جانب سے ہوتی ہے اور ایک دور کے مجتہدین کا کسی مسئلہ پر اتفاق' اجماع کہلاتا ہے۔ دیگر عام افراد امت بھی اس رائے سے تبعاً اتفاق کر لیتے ہیں جس کو اہل حل و عقد نے اختیار کر لیا ہو۔ اس لئے

جس امر پر مجتہدین نے اتفاق کر لیا ہو۔ وہ دراصل اس عصر کے افراد امت کا بھی اتفاق رائے متصور ہو گا۔ ۶۵

مجتہدین سے مراد ایسے اہل اجتہاد ہیں جو مسائل فقہ' ان کے دلائل اور استخراج احکام کے طریقوں سے بخوبی واقف ہوں۔ اس لئے الشوکانی نے کہا ہے کہ اجماع اہل فن کے اتفاق سے عبارت ہے۔ ۶۶

اجماع کا استناد

اصولی بات یہ ہے کہ احکام کا انشاء اور ان کا از سرنو وجود میں لانا' اللہ اور اس کے رسول کا کام ہے یعنی قرآن و سنت سے ابتدا" احکام وجود میں آتے ہیں اور اجماع اور قیاس سے احکام ابتدا وجود میں نہیں آتے بلکہ ان کا مبنی قرآن و سنت کے بیان کردہ اصول اور شریعت کے بنیادی کلیات ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ضروری ہے کہ اجماع کی کوئی ایسی سند یا دلیل موجود ہو جس کی اساس اصول فقہ کے عمومی کلیات پر استوار ہو۔ ۶۷

چنانچہ صحابہ کرام جس مسئلے پر اتفاق و اجماع کرتے تھے اس کی دلیل کے متلاشی ہوتے تھے۔ صحابہ کرام کا اس امر پر اجماع تھا کہ میراث میں جدہ (دادی یا نانی) کو حصہ ملے گا۔ اس اجماع کے لئے انہوں نے مغیرہ بن شعبہ سے مروی روایت کو دلیل بنایا تھا۔ اس طرح صحابہ کرام نے محارم کو ایک نکاح میں جمع کے عدم جواز اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو دلیل بنایا اور حقیقی بھائی نہ ہونے کی صورت میں باپ شریک بھائیوں کو حقیقی بھائیوں کی جگہ متصور کرنے پر اتفاق کے لئے رسول اللہ ﷺ سلم سے منقول توضیح کو استناد قرار دیا۔ ۶۸

غرض اجماع کے لئے سند قرآن سے بھی حاصل ہو سکتی ہے اور سنت رسول ﷺ بھی محور استناد بن سکتی ہے۔ چنانچہ فقہاء کرام نے بھی جدہ (نانی یا دادی) سے نکاح سے حرمت پر اجماع کے لئے قرآن کریم کی اس آیت کو اساس بنایا ہے۔

حرمت علیکم امهاتکم (النساء ۲۳)

(تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں۔)

اس طرح خوردنی اشیاء کے قبضے میں آنے سے قبل فروخت کی ممانعت پر فقہاء کا اجماع ہے اور اس کی اساس رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے۔ ٦٩

من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ۔ (٣)

(جو شخص کوئی خوردنی شئے خریدے وہ اسے قبضے میں آنے سے پہلے فروخت نہ کرے۔)

٧٠

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اجماع کے لئے قرآن و سنت اساس اور استناد صحیح اور درست ہیں لیکن جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ کیا قیاس اور مصلحت بھی اجماع کی سند بن سکتے ہیں تو اس سلسلے میں فقہاء کرام سے تین آراء منقول ہیں۔

پہلی رائے

قیاس کو اجماع کی سند بنانا درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام سے منقول قیاس پر مبنی اجماع کی صورتوں میں خود قیاس قرآن و سنت کی نصوص پر مبنی ہے' مثلاً جدہ کی میراث کا مسئلہ۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے عراق کی زمینوں کو تقسیم کے بارے میں جو رائے اختیار کی تھی اور جس پر صحابہ نے اجماع کر لیا تھا یہ اجماع دراصل قرآن کریم کی سورۃ حشر کی ان آیات پر مبنی تھا اور اس کی اساس قیاس اور مصلحت نہ تھی۔ اس مقام پر قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ دو روز تک مصلحت کی بنیاد پر صحابہ کرام کو اس رائے پر مطمئن کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ لیکن جب حضرت عمرؓ نے اس آیت کو بطور استدلال پیش کیا تو صحابہ کرام مطمئن ہو گئے۔

"ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ و للرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین و ابن السبیل کی لا یکون دولتہ بین الاغنیاء منکم وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب"۔ (الحشر ٣)

(جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور

رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ وہ تمہارے مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دے اس سے رک جاؤ' اللہ سے ڈرو' اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔)

حضرت ابوبکر صدیق ﷛ کے انتخاب خلافت اور جمع مصحف سے استدلال اس لئے موزوں نہیں ہے کہ صحابہ کرام کا یہ اتفاق کسی حکم شرعی سے متعلق نہیں تھا بلکہ دراصل یہ ایک عملی اقدام سے متعلق رائے تھی۔ اس طرح جیسے صحابہ کرام نے اہل ارتداد سے جنگ اور فارس و شام کی جانب لشکر روانہ کرنے پر اتفاق کیا تھا' کسی انتظامی معاملے کے بارے میں عملی اقدام کے بارے میں اتفاق رائے اور حکم شرعی پر اجماع میں فرق ہے اور وہ یہ کہ انتظامی و عملی اقدامات وقتی اور عصری نوعیت کے ہوتے ہیں جب کہ حکم شرعی دائمی اور ہر دور اور جملہ حالات کے لئے ہوتا ہے۔

نیز قیاس متعدد پہلوؤں کا حامل ہوتا ہے کیونکہ قیاس کا مبنی یہ حکم اور اس میں موثر وصف ہوتا ہے جو مجتہدین کے نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کے پیش نظر مختلف ہو سکتا ہے۔ بنابریں قیاس کو اجماع کی سند بنانا درست نہیں ہے۔

دوسری رائے

قیاس' اجماع کی سند بن سکتا ہے کیونکہ قیاس کا دلیل شرعی ہونا اس اعتبار سے ایک امر مسلم ہے کہ قیاس کے ذریعے سے ایک صورت مسئلہ کو منصوص حکم پر محمول کیا جاتا ہے۔ قیاس کا عمل جب بجائے خود حجت ہے تو اس کو اجماع کی سند بنانا صحیح ہے۔

تیسری رائے

اگر قیاس کی علت نص میں مذکور ہو یا علت اس قدر نمایاں اور جلی ہو کہ اس کے معلوم کرنے کے لئے جستجو کی ضرورت ہو تو ایسا قیاس' اجماع کی سند بن سکتا ہے' لیکن اگر علت نص میں مذکور نہ ہو اور ظاہر و جلی بھی نہ ہو تو ایسا قیاس' اجماع کا استناد بننے کے لائق نہیں ہے۔ ۷۱

اجماع اہل مدینہ

صرف اہل مدینہ کا اجماع جمہور فقہاء کے نزدیک حجت نہیں ہے' جب کہ امام مالک کے نزدیک اجماع اہل مدینہ حجت ہے اور ان کے اجماع کے برخلاف کسی اور کی رائے قابل قبول نہیں ہے۔

قاضی عبدالوہاب کہتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں۔

نقلی اور استدلالی

نقلی اجماع سے مراد وہ اجماع ہے جس کی اساس رسول اللہ ﷺ سے منقول کوئی حدیث یا نقل متصل ہی ہو' مثلاً قیام صلوٰۃ کے لئے اذان و امامت پر اجماع ہے اور اذان و اقامت کے کلمات اور ان کا قیام صلوٰۃ کے لئے لازمی ہونا حدیث سے منقول ہے۔ اس طرح سبزیوں پر زکوٰۃ کا نہ ہونا نقل متصل سے ثابت ہے' کہ نہ دور نبوت میں سبزیوں کی پیداوار پر زکوٰۃ لی گئی اور نہ ہی خلفائے راشدین کے زمانہ میں سبزیوں پر زکوٰۃ لی گئی۔

استدلال کی اساس پر وجود میں آنے والا اجماع استدلالی کہلاتا ہے۔ اس اجماع کے قبول اور عدم قبول کے بارے میں تین آراء ہیں۔ قاضی ابوبکر اور ابن فورک کی رائے یہ ہے کہ ایسا اجماع نہ صرف یہ کہ ناقابل قبول ہے بلکہ یہ کوئی قابل ترجیح دلیل بھی نہیں ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ اجماع قابل ترجیح دلیل کی حیثیت رکھتا ہے اور تیسری رائے یہ ہے کہ یہ اجماع حجت ہے۔ ۷۲

قیاس

قیاس کے لغوی معنی تقدیر اور اندازے کے ہیں۔ اس لفظ کا استعمال اس موقع پر کیا جاتا ہے جب ایک شئے کو دوسری شئے سے نسبت دے کر مماثلت بیان کرنا مقصود ہو' چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلان یقاس بفلان (۷۳)

(یعنی فلاں شخص' اس فلاں شخص کے مساوی یا برابر ہے)

قاضی ابوبکر باقلانی نے قیاس کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے اور جمہور محققین اس تعریف کے قائل ہیں۔

حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفیه عنهما بامر جامع بینهما۔

(ایک امر معلوم کو دوسرے امر معلوم پر اس طرح محمول کرنا کہ دونوں کے لئے ایک حکم ثابت کیا جا سکے یا اس حکم کی نفی کی جا سکے' درانحالیکہ دونوں میں ایک امر جامع موجود ہو۔)

ابوالحسن البصری نے یہ تعریف کی ہے۔

تحصیل حکم الاصل فی الفرع لا شتبا هما فی علته الحکم عند المجتهد۔

(مجتہد کے نزدیک اصل اور فرع میں علت حکم کی مشابہت کی بنا پر فرع میں اصل کا حکم جاری کرنا۔) ۷۵

فقہائے کرام نے اپنے مذاق اور اپنے دور کے ثقافتی اثرات کے تحت قیاس کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں۔ ان سب تعریفات کے الفاظ اور ساخت میں منطقی اور کلامی اعتبار سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو' لیکن مدعا سب کا ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ احکام شریعت ہمیشہ مبنی بر مصالح ہوتے ہیں بلکہ ہر حکم شریعت مصالح عباد پر مشتمل اور انسانیت کی صلاح و فلاح پر مبنی ہوتا ہے۔ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ احکام شریعت کے مقاصد و مصالح تک رسائی حاصل کرے اور ان کی علتوں کا ادراک کرے اور یہ معلوم کرے کہ شارع کا مطلوب کیا ہے اور وہ کون سی ایسی ظاہری علت ہے جس سے شارع نے اس حکم کو مربوط کیا ہے۔ کیونکہ مصلحت کے بروئے کار لانے کے لئے حکم کی علت کی دریافت ضروری ہے۔ فقیہ و مجتہد کو جب ایک حکم شرعی کی علت معلوم ہو جاتی ہے تو وہ بربنائے اشتراک علت' اس پر' اس صورت میں واقعہ کو منطبق کرتا ہے جس میں نص (حکم شرعی) موجود نہیں ہے۔ یعنی اس صورت واقعہ میں اس حکم شرعی کی علت جاری کر دیتا ہے تاکہ شارع کی مطلوبہ مصلحت بروئے کار آ سکے' مثلاً مجتہد اس فرمان نبوی ﷺ پر غور کرتا ہے کہ "قاتل وارث نہیں ہوتا"۔ تفکر و تدبر سے اسے یہ حکمت معلوم ہوتی ہے

کہ دراصل مقصود شریعت اس امر کا سدباب کرنا ہے کہ کوئی وارث میراث کے جلد حصول کے لئے اپنے مورث کو قتل نہ کر دے' گویا اس حکم کی مصلحت میراث کے جلد حصول کے جذبے کے زیر اثر پیدا ہونے والے امکان قتل کا دروازہ بند کرنا ہے کہ قاتل کو جب مقتول کی میراث سے پہلے ہی محروم قرار دے دیا جائے گا تو وارث میں حصول میراث کے لئے مورث کے قتل کا داعیہ پیدا نہیں ہوگا۔ غرض مجتہد اس حکم شرعی کی علت قتل کا سدباب دریافت کرنے کے بعد اس صورت واقعہ پر غور کرتا ہے کہ موصی لہ بھی وصیت کے جلد حصول کے لئے اپنے موصی کو قتل کر سکتا ہے اور وقف املاک کا جلد حصول موقوف لہ کے دل میں واقف کے قتل کا دعایہ پیدا کر سکتا ہے یعنی وہ علت جو اصل حکم شرعی میں موجود تھی وہ ان دونوں صورتوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں کا حکم بھی وہی ہونا چاہئے جو اصل حکم شرعی میں بیان ہوا ہے اور موصی لہ' اگر موصی کو قتل کر دے اور موقوف لہ' اگر واقف کو قتل کر دے تو اس موصی لہ اور موقوف لہ پر بھی حرمان میراث کا حکم جاری ہونا چاہئے۔ 76

عقل' انسانی وجود کا ایسا وحید مظہر ہے جس نے انسان کو تمام حیوانات پر تفوق عطا کر دیا ہے۔ اسی لئے عقل کا تحفظ مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد ہے۔ جس عقل کی وجہ سے انسان کو شرف انسانیت حاصل ہوا ہے' اسی کو خمر (شراب) پی کر مغلوب کر لینا اور معطل بنا دینا' شریعت میں کس طرح گوارا تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے عقل کے تحفظ کا مقتضا یہ ہے کہ شراب کو حرام قرار دیا جائے۔ معلوم ہوا کہ دراصل ممانعت خمر کی علت عقل کا مغلوب ہو جانا یا سکر (نشہ) طاری ہو جاتا ہے۔ اسلامی شریعت کے تحفظ عقل کے مقصود کے حصول کی انتہائی مستحسن تکمیل کا طریقہ یہ ہے کہ ان تمام مسکرات (نشہ آور) اشیاء کو ممنوع قرار دیا جائے جن میں عقل کو مغلوب کر دینے کا عنصر موجود ہو۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے۔

کل مسکر خمر و کل خمر حرام (۱)

(ہر نشہ آور شئے خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)

قرآن کریم نے جمع بین الاختین (دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے) کی ممانعت فرمائی ہے)

وان تجمعوا بین الاختین (النساء ۲۳)

(یہ حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو)

حدیث نبوی ﷺ سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی اور لڑکی اور اس کی خالہ کو بھی ایک نکاح میں جمع کرنا ممنوع ہے اور خود حدیث نے حکمت ممانعت یہ بیان فرمائی کہ اگر تم ان دونوں کو جمع کرو تو قطع رحمی کے مرتکب ہو گے۔

توضیحات بالا کی روشنی میں قیاس کی تعریف ہم اس طرح کر سکتے ہیں۔

"ایسا امر جس کے بارے میں حکم شرعی موجود نہ ہو۔ علت حکم کے اشتراک کی بنا پر اس امر کے مساوی قرار دے دینا جس میں حکم شرعی وارد ہوا ہو' قیاس کہلاتا ہے" 77

امام شافعی نے قیاس اور اجتہاد کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مسلم کو جب کوئی امر درپیں ہوتا ہے یا تو اس کے پاس اس امر کا لازمی حکم موجود ہو گا' ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس حکم کی اتباع ضروری ہو گی۔ یا حکم لازم نہیں ہو گا' تو تقاضائے اطاعت یہ ہو گا کہ وہ اجتہاد کے ذریعے راہ حق کی علامت اور دلالت معلوم کرے اور پھر اس کے مطابق عمل کرے' یہ اجتہاد ہی قیاس ہے (78)

حجت

جمہور فقہاء قیاس کی دلیل شرعی کے طور پر حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس کے احکام کے اثبات کے لئے ایک دلیل شرعی ہونے پر قرآن و سنت اور اجماع سے دلائل بیان کرتے ہیں۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئی فردوه الی الله والرسول ان کنتم تومنون بالله والیوم الاخر۔

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو' اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو' اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔)

مذکورہ بالا آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اولاً اللہ اور رسول کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ ازاں بعد اولوالامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ البتہ اولوالامر کی اطاعت علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ اللہ اور رسول کے احکام کے مطابق ہونے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے یعنی اگر اولامر ایسا حکم دے جو قرآن و سنت کا منصوص حکم ہے تو اس کی اتباع لازم ہے اور دراصل یہ اللہ اور رسول ہی کی اطاعت ہے اور اگر اولوالامر ایسے امر کا حکم دے جس کے بارے میں قرآن و سنت میں صریح حکم (نص) موجود نہ ہو اور اولوالامر اور ان لوگوں کے درمیان' جنہیں حکم دیا جا رہا ہے' نزاع پیدا ہو تو ایسے امر کو اللہ اور رسول کی جانب لوٹانے کا حکم دیا گیا ہے اللہ اور رسول کی جانب کسی معاملے کو لوٹانے کا یہی مطلب ہو گا کہ اس معاملہ کو' جس میں نص موجود نہیں ہے' ان امور پر قیاس کیا جائے جن میں نص موجود ہے اور زیر نزاع معاملے میں وہ علت موجود ہونے کی بناء پر جو منصوص حکم موجود ہے اس معاملے کا بھی وہی حکم تسلیم کیا جائے۔ 79

قرآن کریم میں ایک مقام پر صراحتاً" استنباط کا لفظ وارد ہوا ہے۔

ولوردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم (النساء ۸۳)

(حالانکہ اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔)

اولوالامر سے مراد علماء اور استنباط سے مراد قیاس ہے۔ 80

اسی طرح قرآن کریم میں ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے۔

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ۔ (النساء ۱۰۵)

(اے نبی ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف نازل کی ہے' تاکہ جو راہ راست اللہ نے تمہیں دکھائی ہے اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو)

علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ بما اراک اللہ سے مراد استنباط اور قیاس کے ذریعے حاصل ہونے والے نتائج ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے استنباط اور قیاس کے ذریعہ حاصل کردہ نتائج اور ان کے مطابق آپ کے احکام کا بھی درجہ ہے جو اللہ کے نازل کردہ احکام کا ہے۔ (81)

اسی طرح اور بھی متعدد قرآنی آیات ہیں جن سے قیاس کے قابل استناد ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کریم نے خود کئی مقامات پر احکام کی علت بیان کی ہے۔ اور مقاصد احکام کی جانب اشارہ کیا ہے' مثلاً قصاص کی حکمت بیان فرمائی کہ اس حکم قرآن پر عمل' انسانیت کو زندگی کی ضمانت فراہم کرتا ہے ولکم فی القصاص حیاۃ اسی طرح قرآن کریم میں خمر اور میسر کی حرمت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ ان امور سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اس قدر بری چیزیں ہیں کہ انسانوں کے درمیان موجود انس و محبت کو پامال کر کے ان کے درمیان دشمنی اور نفرت جیسے برے جذبات ابھار دیتی ہیں۔

قرآن کریم میں حکم بیان کے ساتھ اس کی علت کی جانب اشارہ کرنے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن امور میں نص موجود نہ ہو ان کے بارے میں اشتراک علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے حکم معلوم کیا جائے۔ 82

قیاس کی حجت کے بارے میں سنت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث اس امر کی تائید فراہم کرتی ہے کہ قرآن و سنت میں واضح حکم نہ ملنے کی صورت میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے اجتھد برائی (میں اپنی

رائے اجتہاد کرونگا) فرمایا (83) رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کے بعض استفسارات کے جواب میں قیاس پر اعتماد فرمایا' مثلاً اس موقع پر جب ایک شخص نے دریافت کیا کہ میرے والد اسلام لا چکے ہیں اور عمر رسیدہ ہیں' ان پر حج فرض ہے مگر وہ اس قدر ضعیف ہیں کہ سواری پر بھی نہیں بیٹھ سکتے' تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تمہارے والد پر کسی کا قرض ہوتا تو کیا تم ادا نہ کرتے' انہوں نے کہا کہ ضرور ادا کرتا' آپ نے فرمایا کہ اللہ کے قرض کی ادائگی زیادہ موزوں اور ضروری ہے۔

اس واقعہ میں رسول اللہ ﷺ نے حج کو اللہ کا قرض قرار دے کر اسے مال کے قرض پر قیاس کیا اور فرمایا جس طرح بندوں کا قرض ادا کرنا ضروری ہے' اسی طرح اللہ کا قرض ادا کرنا بھی لازمی ہے۔ 84

قیاس کے دلیل شرعی ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور قیاس پر اجماع ہونے پر جمہور فقہائے اصولین کا کامل اعتماد ہے (85) صحابہ کرام نے بکثرت قیاس پر عمل کیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق نے میراث میں جد (دادا) کو باپ اور حضرت ابن عباس نے پوتے پر قیاس کیا۔ حضرت نے مئے نوشی کی حد کو قذف پر قیاس کیا' اور حضرت عمر نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا۔

اعرف الاشبا والنظائر ثم قس الامور عند ذالک (٣)

(اشباہ و نظائر کو پہچانو' پھر امور کو ان کے مطابق قیاس کرو) 86

چنانچہ صاحب کشف الاسرار فرماتے ہیں۔

ان مدرک الاحتجاج بالقیاس اجماع الصحابہ فقد علمنا من تتبع احوالھم فی مجری اجتھادھم انھم کانوا یقیسون الفرع علی الاصل عندما

(قیاس کی اصل دلیل اجماع صحابہ ہے۔ صحابہ کے اجتہادات کی جستجو سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ جب یہ سمجھتے ہیں کہ فرع میں وہ علت پائی جاتی ہے جو اصل میں موجود ہے تو

وہ اس امر کو مد نظر رکھے بغیر کہ اصل کی علت پر کوئی دلیل موجود ہے یا قیاس کے جواز پر کوئی خاص دلیل موجود ہے' فرع کو اصل پر قیاس کیا کرتے تھے۔)

غرض احکام فقیہ کے اثبات میں قیاس کی حجت کتاب' سنت اور اجماع کے بعد ہے۔ لیکن بلحاظ دائرہ اثر یہ بڑھا ہوا ہے کیونکہ احکام فقہ میں قیاس پر انحصار زیادہ ہے جب کہ اجماع سے ثابت ہونے والے احکام محدود ہیں۔

یہ حقیقت واضح ہے کہ قرآن کریم اور سنت کی نصوص محدود ہیں' جب کہ وقوع پذیر ہونے والے احوال و واقعات لا متناہی اور غیر محدود ہیں۔ اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ رائے اور قیاس کے ذریعے اجتہاد کر کے نو بہ نو پیش آنے والے واقعات اور معاملات کے شرعی احکام معلوم کئے جائیں۔ غرض قیاس' جملہ مصادر شریعت میں فرعی احکام کے استنباط کا سب سے زیادہ وسیع مصدر ہے۔ 87

حقیقت تو یہ ہے کہ نص کا عموم بھی قیاس سے مستغنی نہیں کرتا' کیونکہ عام نص کی عمومیت ان افراد پر مشتمل ہوتی ہے جو صرف اس کے مفہوم میں داخل ہوں۔ جب کہ قیاس کے ذریعے عام نصوص بلکہ خاص نصوص بھی ان افراد اور ان واقعات پر مشتمل ہو جاتی ہیں جو ان کے مفہوم میں داخل نہ ہوں' یعنی علت کی مشابہت کی بنا پر نئے واقعہ اور نئی صورت کو اس صورت اور واقعہ سے ملحق کر دیا جاتا ہے جو نص میں بیان ہوئی ہے۔ اس طرح اصل تشریعی نصوص کے ساتھ فقہی استنباط کرنے والے فقہاء کی وہ نصوص بھی ملحق ہو جاتی ہیں جو کسی مرحلے پر نہیں رکتیں' درآنحالیکہ یہ فقہی نصوص اصل اور ان کے قواعد پر مبنی ہوتی ہیں۔

ازاں بعد یہی فرعی احکام جو بطریق استنباط اور قیاس ثابت ہوتے ہیں مزید قیاس کے اصول بنا جاتے ہیں اور ان پر دیگر ایسے امور کو قیاس کیا جاتا ہے جو علت میں ان کے ساتھ مشابہت رکھتے ہوں اور اس طرح قیاس و استنباط کا ایک لا متناہی سلسلہ جاری ہو جاتا ہے اور یہی اسلامی فقہ کی اس قدر وسعت کا راز ہے کہ اس نے گزشتہ تمام واقعات و احوال کا بھی احاطہ کیا ہے اور آئندہ بھی نو بہ نو واقعات کی اس میں گنجائش

موجود ہے۔

بہرحال بعض مسالک ایسے بھی ہیں جن کے فقہاء نے قیاس کو تسلیم نہیں کیا ہے اور صرف ظاہر نصوص پر اعتماد کیا ہے اور اسی وجہ سے انہیں "ظاہریہ" کہا گیا ہے' لیکن ان کے اس مسلک میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ یہ مسلک قانونی ضرورتوں کی تکمیل سے قاصر ہے۔ 88

امام شافعی کے شاگرد "المزنی" نے قیاس کے تصور اور اس کے حجت ہونے کو انتہائی جامع الفاظ میں بیان کیا ہے۔

(رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک فقہاء دین سے متعلق احکام میں قیاس کرتے رہے ہیں اور اس بات پر اجماع رہا ہے کہ حق کی نظیر حق ہی ہوتا ہے اور باطل کی نظیر باطل ہی ہوتی ہے۔ اس لئے قیاس سے انکار روا نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں امور کو تشبیہ دی جاتی ہے اور بطور مثال تطبیق دی جاتی ہے۔ 89

تحقیق مناط

قرآن و سنت میں کسی امر کے بارے میں وارد حکم کی علت کے استخراج سے قیاس کے عمل کا آغاز ہوتا ہے جسے تخریج کہا جاتا ہے پھر یہ جستجو کہ یہ علت' ایسے امور میں جن میں نص موجود نہیں ہے' کون سے امور میں موجود ہے' یہ عمل تحقیق مناط کہلاتا ہے پھر اگر ہر دو امور جن میں نص مذکور ہے اور جس میں نص موجود نہیں ہے' علت مساوی ہے' تو ان کے حکم میں بھی مساوی ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے اور یہی قیاس کا مقصود ہے۔ 90

قیاس کے عناصر اربعہ

مذکورہ بیان سے معلوم ہوا کہ قیاس حسب ذیل عناصر اربعہ سے تکمیل پاتا ہے۔

اصل' یعنی وہ نص جس پر کسی امر کو قیاس کیا جائے' جسے مقیس علیہ بھی کہا جاتا ہے۔

حکم ' یعنی اصل یا اساس میں بیان کردہ حکم۔

فرع ' وہ امر جس میں نص موجود نہ ہو اور اسے اصل پر محمول کر کے اس کا حکم معلوم کیا جائے۔

علت ' وہ بنیادی امر جو اصل میں بیان کردہ حکم کا محور بنتا ہے اور جو فرع میں بھی موجود ہے۔ 91

اصل

قیاس کے عمل میں اصل یا مقیس علیہ بنیادی اہمیت کا حامل رکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام کی اکثریت اس امر کی قائل ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل' قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ کی نص ہو یا اجماع سے ثابت شدہ امر ہو' یعنی جس امر پر کسی ایسے معاملہ کو قیاس کیا جائے جس کے بارے میں شریعت نے کوئی حکم بیان نہیں کیا ہے وہ ایسا امر ہو جس کے بارے میں قرآن و سنت میں سے کوئی حکم موجود ہو یا اس کا حکم اجماع سے ثابت ہو' کیونکہ اجماع کا مدار بھی دراصل قرآن و سنت کی نصوص ہی ہوتی ہے۔

بعض مالکی فقہاء نے اس صورت پر بھی قیاس کرنے کو درست کہا ہے جو خود قیاس سے ثابت ہو' چنانچہ ابن رشد فرماتے ہیں۔

> (قیاس کے ذریعے فرع کا حکم معلوم ہو جانے کے بعد یہ فرع بھی اصل بن جاتی ہے اور اس سے مستنبط کردہ علت کی مدد سے اس پر قیاس کرنا درست ہو جاتا ہے۔ فرع کی یہ حیثیت اسی وقت تک رہتی ہے جب تک اس کا حکم ثابت نہ ہو۔ جب اس کا حکم ثابت ہو جائے تو وہ اصل بن جاتی ہے اور اس سے مستنبط کردہ علت سے اس پر قیاس کرنا صحیح ہو جاتا ہے اور پھر یہ فرع بھی اس طرح اصل بن جاتی ہے اور اس طرح مالا نہایت قیاس کا عمل درست قرار پاتا ہے۔)

حکم

نص یا اجماع سے ثابت شدہ امر قیاس کی بنیاد بنتا ہے۔ یہی حکم "اصل" کہلاتا ہے اور اصل اور فرع میں اشتراک علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے اصل کا حکم فرع میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اصل کے اس حکم کی جو بذریعہ قیاس فرع میں بھی سرایت کر جاتا ہے'

متعدد شرائط ہیں۔

پہلی شرط

"حکم شریعت کا عملی حکم ہو' کیونکہ قیاس عملی احکام میں جاری ہوتا ہے۔

دوسری شرط

حکم معقول المعنی ہو یعنی انسانی عقل اس کے حکم شرعی ہونے کا سبب دریافت کر سکتی ہو یا اس کے سبب کی جانب نص میں اشارہ کر دیا گیا' ہو مثلاً خمر اور میسر کی حرمت' مردار کھانے اور رشوت کی ممانعت ایسے احکام ہیں جن کے حکم شرعی ہونے کے اسباب کا انسانی عقل ادراک کر سکتی ہے۔ جب کہ وضو کی جگہ تیمم اور نماز کی رکعتوں کی تعداد ایسے احکام ہیں جن کے اسباب کا علم انسانی ادراک سے ماوراء ہے۔ اس دوسری صورت کے احکام کو "احکام تعبدیہ" کہا جاتا ہے اور ان احکام کے "غیر معقول المعنی" ہونے کی بنا پر ان میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ غیر معقول المعنی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ انسانی عقل ان احکام کی جزئی علتوں اور ان میں پنہاں بے شمار حکمتوں اور مصالح کے کماحقہ ادراک سے قاصر ہے۔ دراں حالیکہ یہ احکام بے شمار مصالح' لاتعداد حکمتوں اور غیر متناہی اسباب و علل پر مشتمل ہوتے ہیں۔ غرض قیاس صرف ان امور میں جاری ہوتا ہے جن کی علتوں کی انسانی عقل ادراک کر سکے اور اسی پہلو کے اعتبار سے انہیں "معقول المعنی" کہا جاتا ہے۔ 92

تیسری شرط

اصل کا حکم خود قیاس سے استناد کے طور پر نہ ہو' جیسے حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور جیسے "مسح علی الخفین" یہ دونوں صورتیں اصل احکام سے استناد اور رخصت کے طور پر ہیں' اس لئے قیاس کا محور نہیں بنتیں' اس لئے موزوں پر مسح کو خفین پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

چوتھی شرط

اصل میں وارد حکم کسی فرد کی خصوصیت نہ ہو جیسے تنہا حضرت خزیمہ کی گواہی کا دو

گواہوں کی گواہی کے برابر ہوتا ہے۔

فرع

ایسا امر یا معاملہ جس کو اس صورت پر قیاس کر کے حکم معلوم کرنا مقصود ہو جس میں حکم شریعت موجود ہے۔ اس کا لازمی تقاضا ہے کہ مقیس کے بارے میں پہلے سے حکم شریعت موجود نہ ہو کیونکہ حکم شریعت موجود نہ ہونے کی صورت میں ہی اس صورت پر قیاس کرنا درست ہو گا جس میں حکم موجود ہو اگر مقیس خود ایسا امر ہو جس میں حکم شرعی موجود ہو تو اس کو قیاس کرنا ایک لاحاصل عمل ہو گا۔ فرع مقیس کے لئے یہ امر بھی ناگزیر ہے کہ جو علت مقیس علیہ (اصل) میں موجود ہے وہ فرع میں بھی موجود ہو' اگر فرع اور اصل میں اشتراک علت نہ پایا جاتا ہو تو قیاس صحیح نہیں ہو گا۔ 93

علت

نص میں بیان کردہ حکم کی تعلیل "بیان علت" سے مراد اس اساس کی توضیح کرنا ہے جس پر شریعت نے نص کے حکم کو مبنی قرار دیا ہے۔ جملہ احکام شریعت مبنی بر مصالح ہوتے ہیں ان مصالح کا مقصود محض مکلفین کو ان احکام کا تابع بنانا نہیں ہوتا بلکہ حقیقی مقصود بنی نوع انسان کی مصالح کا تحفظ اور مضرتوں کی مدافعت اور انسان کے اللہ سبحانہ سے تعلق کی استواری اور اسی اساس پر دیگر افراد معاشرہ سے اس کے تعلقات کو منظم کرنا ہے۔

قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ میں مقاصد شریعت کی متعدد مقامات پر مختلف اسالیب میں نشاندہی کی گئی ہے۔

قرآن کریم نے قصاص کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قصاص حیات انسانی کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ خمر (شراب) کے بارے میں فرمایا کہ اس کے ذریعے شیطان تمہارے درمیان نفرت اور عداوت پیدا کر دیتا ہے۔ اگر انسان بیمار ہو یا سفر میں' تو اسے رمضان کے روزے افطار کر لینے کی اجازت عنایت فرمائی اور اس کی حکمت یہ بیان کی کہ اس کا مقصود آسانی اور سہولت پیدا کرنا ہے۔

سنت نبوی میں قرآن کریم کے اسلوب کے مطابق مقاصد احکام بیان کئے گئے ہیں'

مثلاً رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ پھل تیار ہونے سے پہلے فروخت نہ کیا جائے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اگر حکمت الٰہی کے تحت درخت پر پھل نہ آئے تو تم بلا عوض اپنے بھائی کا مال کیسے لے سکتے ہو۔ اس طرح رسول اللہ ﷺ نے لڑکی اور اس کی پھوپھی کو ایک نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی اگر تم ایسا کرو گے تو قطع رحمی کے مرتکب ہو گے۔

بیشتر صورتوں میں قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ میں بیان کردہ احکام کو ان کی اصل مقصود مصلحت سے مربوط کرنے کی بجائے کسی ایسے محسوس ظاہری امر سے وابستہ کر دیا گیا ہے جو اس مصلحت کی پر زور نشاندہی کرتا ہے۔ مثلاً رمضان کے روزے افطار کر لینے کی اجازت کی اصل مقصود مصلحت مشقت کو دور کرنا ہے' مگر حکم کو مرض اور سفر سے مربوط کیا گیا ہے۔ یہ ایسے ظاہر امور ہیں جو واضح طور پر مشقت کے موجود ہونے پر دلالت کرتے ہیں سفر اور مرض کی مشقت پر دلالت اس قدر قوی ہے کہ ان کی رعایت مد نظر رکھ کر' گویا دفع مشقت کا اصل مقود بالعموم اور اکثر حالات میں حاصل ہو جاتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے وارث کے مورث کے ترکے سے محروم ہونے کے حکم کو اس کے اس اصل سبب سے مربوط نہیں فرمایا ہے کہ وارث مورث کے ترکے کو جلد حاصل ہونے کے لئے اس کی ایذا کے درپے ہو جاتا ہے بلکہ اس حکم کو قتل کر ساتھ مربوط کر دیا ہے تاکہ وارث کے ترکے کے حصول میں جلدی کے نفسیاتی اشتیاق کو اس حد تک بڑھنے سے روکا جا سکے کہ وہ مورث کی جان لینے کے درپے ہو جائے۔

احکام شریعت میں پنہاں اصل مقصود مصلحت "حکمت" کہلاتی ہے۔ جب کہ وہ امر ظاہر جو اس حکمت کی موثر نشاندہی کرتا ہو اور جس سے حکم مربوط ہو "علت حکم" یا "مناط حکم" کہلاتا ہے۔ 94

حکمت' علت اور سبب میں فرق

شریعت کے حکم کی حکمت وہ مصلحت ہوتی ہے جو "جلب منفعت" یا دفع مضرت' یا رفع حرج کی صورت میں اس حکم کا اصل مقصود ہوتی ہے' جب کہ علت وہ ظاہری امر

ہوتا ہے جو اس مصلحت مقصودہ کی موثر نشاندہی کرتا ہے اور اس کیفیت کی بنا پر حکم کو اس کے ساتھ مربوط کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً رمضان المبارک کے روزے افطار کر لینے کی اجازت کی حکمت رفع حرج ہے اور مرض و سفر اس رخصت کی علت ہے' اس طرح شریک ملکیت اور پڑوسی کو شفعہ کا استحقاق دینے کی حکمت دفع مضرت ہے اور اس حکم کی علت اشتراک اور جوار ہے۔

علت حکم اور سبب میں یہ فرق ہے کہ جس امر ظاہر کے ساتھ حکم کو مربوط کیا گیا ہے اگر حکم کا اس امر ظاہر سے ارتباط انسانی عقل کے لئے قابل فہم ہو تو یہ علت ہے اور اگر انسانی عقل کے لئے یہ ارتباط قابل فہم نہ ہو تو سبب ہے' علت نہیں ہے۔ کیونکہ عقل یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ اس خاص ماہ کے چاند کی رویت ہی کیوں سبب صوم بنی ہے۔ نماز ظہر کی فرضیت کا سبب زوال آفتاب ہے مگر یہ علت نہیں ہے کیونکہ یہ امر قابل فہم نہیں ہے کہ یہ وقت ظہر کی نماز کی فرضیت کے لئے کیوں سبب قرار دیا گیا ہے۔ 95

علت کی تعریف اور اس کی شرائط

غرض علت ایسا وصف ہے جو اصل اور فرع دونوں میں مشترک ہو اور جو اصل کے حکم کی وجہ بنا ہو۔ 96

حکم شرعی پر مشتمل اصل نص میں بعض متعدد خواص موجود ہوتے اور وہ کئی اوصاف پر مشتمل ہوتی ہے ان میں سے ہر وصف کی نوعیت ایسی نہیں ہوتی کہ اسے حکم کی علت قرار دیا جا سکے۔ اس اعتبار سے وصف میں جو اصل نص کی تعلیل کرتا ہے' بعض شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ اصولین (ماہرین اصول فقہ) نے اس وصف کی متعدد شرائط بیان کی ہیں۔ جن میں بعض کے بارے میں اختلاف ہے اور بعض پر اتفاق ہے۔ اس مقام پر وہ شرائط بیان کی جا رہی ہیں جن پر اصول فقہ کے ماہرین متفق ہیں۔

پہلی شرط

وصف ظاہر و محسوس ہو' مثلاً حرمت خمر کی علت اسکا (نشہ) ایسا وصف ہے جو ظاہری حواس سے معلوم ہو سکتا ہے اور کسی اور نشہ آور مشروب میں اس وصف کے موجود

ہونے کا باآسانی علم ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسے وصف کو علت قرار دینا درست نہیں ہو گا جس کے وجود عدم کا ظاہری حواس سے ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً تبادلہ اشیاء' انتقال ملکیت کی علت' فریقین کی باہمی رضامندی' ایسا وصف نہیں ہے جو ظاہری حواس سے معلوم ہو سکے' اس لئے تبادلہ اشیاء میں انتقال ملکیت کی علت ایجاب و قبول کو قرار دیا جائے گا جو فریقین کی باہمی رضامندی کا ایسا کھلا مظہر ہے جس کا ظاہری حواس سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔

دوسری شرط

وصف منضبط ہو' وصف کے انضباط کا مطلب یہ ہے کہ وصف ایسی متعین اور محدود حقیقت کا ل ہو جو فرع میں مکمل طور پر یا معمولی فرق کے ساتھ متحقق ہو سکے۔ کیونکہ اصل کے حکم کی علت کا اصل اور فرع دونوں میں موجود ہونا لازمی ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ علت منضبط اور محدود ہو تا کہ یہ حکم لگانا ممکن ہو سکے کہ ہر دو امور اس علت میں مساوی ہیں۔ مثلاً خمر میں سکر (نشہ) کا پایا جانا متعین اور محدود حقیقت ہے۔

تیسری شرط

اصل حکم اور جس وصف کو علت قرار دیا جا رہا ہے اس میں مناسبت اور ہم آہنگی موجود ہو۔ مناسبت کا مفہوم یہ ہے کہ نص میں پائے جانے والے وصف میں حکمت کے بروئے کار لانے کی صلاحیت موجود ہو یا بالفاظ دیگر وہ وصف ایسا ہو کہ اگر حکم کو اس کے وجود اور عدم کے ساتھ مربوط کر دیا جائے تو جلب منفعت اور دفع مضرت کے مقصود شریعت کی تکمیل ہو جاتی ہو کیونکہ حکم کی حکمت کو بروئے کار لانا ہی تشریع حکم کا باعث حقیقی اور اس کا جوہر مقصود ہے۔ اس حد تک کہ اگر احکام کی حکمتیں منضبط اور ظاہر ہوتیں تو وہ خود ہی احکام کی علتیں قرار پاتیں مگر چونکہ بعض احکام کی حکمتیں ظاہر اور منضبط نہیں ہوتیں اس لئے ان کی جگہ ایسے ظاہر اور منضبط اوصاف کو ان کے قائم مقام قرار دے دیا جاتا ہے۔ جو ان احکام میں پنہاں حکمتوں سے ہم آہنگ (ملائم) اور ان کے مناسب ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ ان اوصاف کے بروئے کار آنے سے

احکام کی حکمتیں بھی نمایاں اور ظہور پذیر ہو جائیں گی۔ چنانچہ خمر کی تحریم کی اصل حکمت اس عقل انسانی کا تحفظ کرنا ہے جو انسانی شرف و کرامت کا مظہر اور انسان کے احکام الٰہی کا مکلف ہونے کا مدار ہے۔ چونکہ خمر کی تحریم کی علت اسکار (نشہ) اس حکمت کے ملائم اور مناسب ہے اور اس کے علت قرار دینے سے مطلوبہ حکمت کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس لئے اسکار (نشہ) کو حرمت خمر کی علت قرار دے دیا گیا ہے۔

چوتھی شرط

اصل نص کے جس وصف کو علت قرار دیا جائے وہ ایسا ہو جو اصل کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی پایا جاتا ہو کیونکہ قیاس کا مقصود اصل کے حکم کو فرع تک لے جانا (تعدیہ حکم الاصل الی الفرع) ہے۔ اگر علت صرف اصل تک قاصر رہے اور فرع میں نہ پائی جائے تو فرع کو اصل پر قیاس نہیں کیا جا سکے گا۔ 97

اعتبار شارع کے لحاظ سے علت کی تقسیم

علت کے بارے میں بیان ہوا کہ اصل نص میں موجود کسی ایسے وصف کو علت قرار دیا جاتا ہے جو حکم کی علت بننے کے لئے موزوں ہو۔ یعنی وہ ظاہر منضبط اور مناسب ہو۔ مناسبت سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے اندر پنہاں حکمت کو بروئے کار لانے کے لئے مدار بن سکتا ہو کہ اگر حکم کے وجود و عدم کو اس وصف سے مربوط کر دیا جائے تو اس سے وہ مصلحت متحقق ہو سکے جو اس حکم سے مقصود ہے۔

فقہائے کرام نے اس لحاظ سے کہ کسی امر کو شارع کی نظر میں مناسب قرار دیا جا سکتا ہے۔ وصف مناسب کی تین قسمیں کی ہیں جن میں سے آخری قسم بیشتر فقہاء کے نزدیک علت کے زمرے میں شمار نہیں ہوتی۔

پہلی قسم　　مناسب موثر

یہ ایسا وصف ہے جس کے حکم کی علت ہونے کے بارے میں خود شارع نے تشریح کر دی ہو یا اس کی جانب اشارہ کر دیا ہو۔ مثلاً حرمت خمر کی علت اسکار ہونے کی رسول اللہ ﷺ نے اپنے ارشاد کے ذریعے وضاحت فرما دی ہے۔

"کل مسکر خمر و کل خمر حرام"

(ہر نشہ آور شئے خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے) 98

شارع نے صغر سنی کو مالی ولایت کے ثبوت کا سبب متصور کیا ہے جو اس حکم قرآنی سے ثابت ہے۔

وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم (النساء ۶)

(اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ نابالغ یتیم کے مال پر اس کے ولی کی ولایت ثابت ہے۔ اجماع سے یہی امر ثابت ہے کہ صغیر پر مالی ولایت کے ثبوت کی علت اس کا صغیر ہونا (عدم بلوغ) ہے یعنی صغر (یا عدم بلوغ) مالی ولایت کے ثبوت کا مناسب اور موثر وصف ہے۔ غرض کوئی حکم شرعی کسی مناسب وصف پر مرتب ہو اور نص اس امر پر دلالت کرے یا اجماع کے ذریعے معلوم ہو کہ یہی وصف دراصل اس حکم کی علت ہے تو اس وصف کو مناسب موثر کہا جائے گا۔ 99

دوسری قسم مناسب ملائم

ایسا وصف جس کے بارے میں نص یا اجماع سے ایسی دلیل ملتی ہو جو اس امر کی نشاندہی کرتی ہو کہ۔

(1) جس حکم کا وہ وصف ہے اس کی جنس کے دوسرے حکم میں شارع نے اس وصف کی علت کو علت قرار دیا ہے۔

(2) وصف کی جنس کے دوسرے وصف کو اسی کے مثل دوسرے حکم میں علت قرار دیا ہے۔

(3) وصف کی جنس کے دوسرے وصف کو اس جنس کے دوسرے حکم میں علت قرار دیا ہے۔

پہلی قسم کی مثال

حدیث نبوی ہے کہ

لا نکاح الا بولی (۲)

چونکہ مال پر ولایت اور نکاح کی ولایت ایک جنس کی دو انواع ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا کہ شارع نے نکاح کی ولایت کے اثبات میں صغری کو علت متصور کیا ہے۔

دوسری قسم کی مثال

"حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وقت زوال سفر کے لئے روانہ ہوتے تو ظہر کو موخر فرماتے اور ظہر اور عصر ایک ساتھ ادا فرماتے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر جمع بین الصلاتین (ظہر اور عصر ایک ساتھ پڑھنے کی رخصت کی علت ہے۔ بارش کا ہونا بھی سفر کی جنس ہے۔ چونکہ شارع نے سفر کو اس رخصت کی علت قرار دیا ہے اس لئے امام مالک نے مطر (بارش) کو بھی اس رخصت کی وجہ قرار دیا۔ چنانچہ ان کے نزدیک بارش میں بھی جمع بین الصلاتین صحیح ہے۔ جمہور فقہاء کو امام مالک کے اس استنباط سے اتفاق نہیں ہے۔

تیسری قسم کی مثال

حائضہ عورت سے نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوتی ہے۔ نمازوں کے ساقط ہونے کے حکم کی علت شارع نے نہیں بیان کی ہے مگر چونکہ نمازوں کے اوقات دن میں پانچ مرتبہ آتے ہیں اس لئے نمازوں کی قضاء میں حرج اور مشقت کا احتمال ہے' جب کہ شارع نے متعدد احکام میں حرج و مشقت کو دور کرنے کے لئے تخفیف اور سہولت کا پہلو اختیار کیا ہے مثلاً سفر اور مرض کی حالت میں رمضان کے روزے افطار کر لینے کی رخصت اور پانی نہ میسر آنے کی صورت میں تیمم کی اجازت۔ اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ سے نمازوں کی قضاء کے اسقاط کی علت رفع حرج ہے۔ 101

تیسری قسم مناسب مرسل

کسی حکم کا ایسا وصف جس کے بارے میں کسی نص سے یہ تائید حاصل نہ ہو کہ شریعت نے اسے قابل قبول تصور کیا ہے یا رد کر دیا ہے' مالکی اور حنبلی فقہاء مناسب مرسل کو دلیل تصور کرتے ہیں اور اس کو المصالح المرسلہ کہا جاتا ہے۔ جب کہ شافعی اور حنفی فقہاء اس کے قائل نہیں ہیں۔ 102

مسالک علت

قیاس کے لئے اتنا ہی کافی نہیں کہ اصل اور فرع میں ایک امر جامع یا علت موجود ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس امر جامع کے علت قرار دینے کے لئے کوئی استناد اور دلیل موجود ہو۔ جن دلائل اور جن طریقوں سے اشتراک کے علت ہونے کا علم ہوتا ہے وہ امام رازی نے المحصول میں دس بیان کئے ہیں جو یہ ہیں۔ نص ۔ ایماء ۔ اجماع ۔ مناسبت ۔ دوران ۔ سبر و تقسیم ۔ شبہ ۔ طرد ۔ تنقیح مناط۔

الشوکانی نے حسب ذیل مسالک علت بیان کئے ہیں۔

اجماع ۔ نص ۔ ایماو تنبیہہ ۔ استدلال ۔ سبر و تقسیم ۔ مناسبت ۔ شبہ ۔ طرد ۔ دوران۔ تنقیح مناط ۔ تحقیق مناط 103

حجتہ الاسلام غزالی فرماتے ہیں کہ تمام امور کے ماخذ تین ہیں۔

نصوص شریعت ۔ (قرآن و سنت) اجماع اور اجتہاد

چنانچہ علت کے بھی یہی تین ماخذ ہیں۔

نص (قرآن و سنت) اجماع اور اجتہاد

اس مقام پر اختصار کے مد نظر علت کی دریافت کے طریقوں میں سے بعض اہم طریقوں کو بیان کیا جاتا ہے۔

قرآن و سنت کی نصوص

قرآن کریم اور سنت نبی ﷺ کے الفاظ سے حکم کے کسی وصف کے علت ہونے کی نشاندہی ہونا۔ اس صورت میں اس علت کو ایسا متصور کیا جائے گا جیسے وہ نص میں بیان کر دی گئی ہے۔ (المنصوص علیہا) اور اس علت پر قیاس کرنا دراصل نص کی عملی تطبیق

کہلائے گا۔ اگر نص میں حکم "کی" (تاکہ) لاجل) اس وجہ سے) اور من اجل (اس بنا پر) جیسے الفاظ استعمال ہوں تو اسے نص میں بالصراحت علت کا بیان تصور کیا جائے گا مثلاً فئے (وہ مال جو جنگ کے بغیر دشمن سے حاصل ہو) کی تقسیم کی علت لفظ (کی) کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

کی لا یکون دولتہ بین الاغنیاء منکم (الحشر ۷

(تاکہ دولت صرف تمہارے ارباب ثروت ہی کے درمیان گردش نہ کرتی رہے)

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

الاجازۃ الاحقتہ تعتبر کالاجازۃ السابقہ۔

(اجازت طلب کرنا نگاہ کے سبب مقرر کیا گیا ہے) 104

المحصول میں ہے کہ نص میں علت کی نشاندہی ہونے سے مراد حکم نص کا ایسے کلمات پر مشتمل ہونا ہے جن سے قطعی طور پر بطور احتمال علت کا اظہار ہو جائے۔ قطعی طور پر جو کلمات علت کی نشاندہی کرتے ہیں وہ مذکورہ بالا ہیں جب کہ تین الفاظ یعنی "لام" "ان" اور "با" بطور احتمال علت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کلام شارع میں ہمیں کوئی ایسی بات مل جائے جو علت کی نشاندہی کرتی ہو تو ہم اس کے اختیار کرنے میں سبقت کریں گے۔

قرآن و سنت کی نصوص سے اگر بطور اشارہ علت کا علم ہو تو اسے فقہائے اصول کی زبان میں "ایماء" اور تنبیہ کہا جاتا ہے یعنی حکم کے کسی وصف کے علت ہونے کی نشاندہی کسی قرینہ کے ذریعہ اس امر کا علم ہونا کہ حکم کی فلاں صفت علت بن رہا ہے۔ اس کی متعدد صورتیں ہیں، مثلاً ایک صورت یہ ہے کہ حکم وصف پر بذریعہ "فاء" مرتب ہو رہا ہو۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

والسارق والسارقتہ فاقطعو آ ایدیھما۔ (المائدہ ۳۸

(چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو)

اجماع سے علت کا ثبوت

ایک دور کے فقہاء اگر کسی حکم کی علت کے بارے میں متفق ہو جائیں تو یہ علت اجماع سے ثابت ہو جائے گی۔ مثلاً صغر سنی میں ولی کو صغیر کے مال پر ولایت حاصل ہونے کی علت صغر ہے۔

اجتہاد و استنباط سے علت کے ثبوت کے طریقے

اجتہاد و استنباط سے علت کے ثبوت کے متعدد طریقے ہیں' مثلاً ایک طریقہ سبر و تقسیم کہلاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے حکم کے متعدد اوصاف کا جائزہ لے کر دیکھا جائے کہ کس میں علت حکم بننے کی صلاحیت ہے اور ہر ایک وصف کو اس اعتبار سے رد کرنے کے ساتھ کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے بالآخر اس وصف کو متعین کر لیا جائے جس میں علت بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔

قیاس کی مثالیں

فقہ الاسلامی میں قیاس کے واقعات لا محدود ہیں' اور اس فقہ کا ایک عظیم حصہ تشکیل پاتا ہے' اور اس کی وجہ یہ کہ ہر ایسی صورت میں جس کے حکم کے بارے میں نص موجود نہ ہو' قیاس ہی پر عمل ہوتا رہا ہے۔

اس امر کی توضیح کے لئے ہم درج ذیل مثالیں بیان کرتے ہیں۔

(1) یتیم کے وصی کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں متعدد نصوص و احکام بیان ہوئے ہیں جن سے وصی کی قانونی حیثیت اس کی ذمہ داریوں اور اس کی صلاحیت کا تعین ہوتا ہے۔ ان نصوص کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہائے کرام نے متولی وقف کے احکام کو وصی یتیم کے احکام پر قیاس کیا ہے کیونکہ وصی یتیم اور متولی وقف کے فرائض میں بڑی قوی مشابہت موجود ہے۔ اسی طرح فقہائے کرام نے وقف کے احکام کو بھی وصیت کے احکام پر قیاس کیا ہے۔

چنانچہ فقہائے کرام نے وصیت کے اس شرعی حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ مرض الموت میں بیمار شخص اپنے مال کی تہائی سے زائد وصیت نہ کرے' اس

پابندی حجر کو وقف پر عائد کیا ہے کہ بیمار شخص مرض الموت میں اپنے مال کے ایک تہائی سے زائد وقف نہ کرے اس لئے کہ دونوں تبرع (بلاعوض کسی کو کچھ دینا) ہیں یہاں تک کہ فقہائے کرائے نے فرمایا

"وقف کے بیشتر احکام وصیت کے احکام سے مستفاد ہیں"

(2) بیع (خرید و فروخت) کے احکام کے بارے میں شریعت اسلامیہ میں کثیر نصوص موجود ہیں۔ جب کہ اجارہ (معاملہ اجرت و کرایہ) کے بارے میں اس قدر نصوص وارد نہیں ہیں۔ اس بنا پر فقہاء نے اجارہ کے بیشتر احکام کو بیع کے احکام پر قیاس کیا ہے کیونکہ اجارہ بیع ہی کے ہم معنی ہے' اس لئے کہ اجارہ میں در حقیقت منافع کی بیع ہوتی ہے۔

(3) شریعت میں ایسی نصوص موجود ہیں جو کہ متعین معاملہ میں خاص وکالت کو جائز قرار دیتی ہیں اور ان سے معروف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ فقہائے کرام نے جواز اور متعلقہ احکام کے بارے میں عام وکالت کو خاص وکالت پر قیاس کیا ہے' اور انہوں نے اس میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا ہے کہ وکالت عامہ میں جو ذمہ داریاں وکیل کو سپرد کی جا رہی ہیں وہ معاملہ کے وقت معلوم نہ ہوں۔ کسی بات کے عام ہونے سے' اس میں جو امور نامعلوم ہیں' یہ بھی معلوم کے درجے میں ہو جاتے ہیں اور اس طرح اختلاف باقی نہیں رہتا۔ بخلاف سابقہ وکالت خاصہ کے جس کا دائرہ عمل متعین نہ ہو' مثلاً کوئی شخص کسی کو کہے کہ میں نے تمہیں اپنے کسی کام کا وکیل مقرر کیا ہے تو بالاتفاق فقہائے یہ صورت جائز نہیں ہے۔

(4) فقہاء نے وکالت کے معاملہ پر قیاس کرتے ہوئے اس فضولی شخص کے تصرف کو روا قرار دیا ہے جس نے صاحب حق کے کسی حق میں' اس کی پہلے سے اجازت کے بغیر' کوئی تصرف کر دیا ہو اور بعد میں اس شخص نے اس تصرف کی اجازت دیدی ہو۔ اس سلسلے میں فقہاء نے یہ اصول وضع کیا ہے کہ۔

(بعد کی اجازت پہلے سے کی ہوئی وکالت کے درجے میں متصور ہوگی)

اس بعد کی اجازت سے فضولی شخص کا تصرف اجازت دینے والے پر اس طرح نافذ ہو جائے گا جس طرح پہلے سے کئے ہوئے وکالت کے معاملہ میں وکیل کا عمل نافذ ہو جاتا ہے۔

(5) احکام شریعت سے ثابت ہے کہ اجیر کو اس کام پر مجبور کیا جاسکتا ہے جس کام کے کرانے کے لئے اجارہ کا معاملہ ہوا ہے۔

فقہاء نے وکیل کے حکم کو اجیر کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ وکیل کو بھی اس کام پر مجبور کیا جائے' جس پر اس کے ساتھ وکالت کا معاملہ ہوا ہے کیونکہ وکیل اپنی وکالت کی اجرت طلب کرے گا' اس لئے وہ بھی اجیر کی طرح ہو گیا۔ اگرچہ اصلاً وکالت (کا معاملہ) غیر لازم ہے اور اس حیثیت سے وکیل پر عمل لازم نہیں کیا جاسکتا۔

(6) نصوص شریعت سے ثابت ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کی کوئی شئے غصب کرلی تو اس پر بعینہ اس شئے کا لوٹانا لازم ہے بشرطیکہ وہ چیز بعینہ اس کے پاس موجود رہے۔ اگر وہ شئے مغصوبہ ضائع ہو گئی' تو غاصب ضامن ہو گا' اور اس شئے کا مثل یا اس کی قیمت مالک کو ادا کرے گا اور اس مالک کا حق اس ضائع شدہ شئے کے بالعوض اس کے تاوان کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

(علی الید ما اخذت حتی تودی) (۱)

"جس شخص کے قبضہ میں کسی کی کوئی شئے ہو تو وہ اس پر لازم رہے گی' یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے"

فقہائے احناف نے مغصوب شئے کے ضائع ہو جانے پر اس صورت حال کو بھی قیاس کیا ہے جس میں غاصب مغصوبہ شئے میں ایسی تبدیلی پیدا کر دے جس سے اس کا نام ہی تبدیل ہو جائے' مثلاً کوئی لوہے کا ٹکڑا غصب کر کے اس سے تلوار کا دستہ بنوالے یا گندم غصب کر کے اس کا آٹا پسوالے۔ دریں صورت حنفی فقہاء نے اس تغیر کو اس شے کا

اتلاف متصور کیا ہے' اور اس طرح کے تغیر میں بھی مالک کا حق اصل مغصوب شئے سے ختم ہو کر اس ضمان (تاوان) کی طرف منتقل ہو جائے گا جو غاصب اسے ادا کرے گا' جس طرح کہ مغصوبہ شئے کے اتلاف کا حکم ہے جس پر اس حکم کو قیاس کیا گیا ہے۔

7- حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بالغ باکرہ لڑکی کے عقد نکاح کی توکیل کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ (اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)

یعنی اگر اس کا ولی اس سے نکاح کی اجازت لے اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت اس کی اجازت متصور ہو گا کیونکہ معاشرتی رسم و رواج کا مقتضا یہی ہے کہ اس موقع پر فطری حیا کے باعث لڑکیاں خاموش رہتی ہیں۔

اس پر فقہاء نے اس صورت کو بھی قیاس کیا ہے' جس میں باکرہ لڑکی کا ولی بغیر اس کی اجازت کے بطور فضولی نکاح کر دے لیکن جب اسے اطلاع ملے تو وہ خاموش رہے تو دلالت عرفیہ ہی کے پیش نظر اس عقد کے بعد اطلاع ملنے پر اس کی سکوت کو اجازت متصور کیا گیا ہے۔ جیسا کہ عقد کے وقت اس سے اجازت لی جائے اور وہ خاموش رہے تو یہ سکوت اجازت متصور ہو گا۔

8- سنت نبوی سے ثابت ہے کہ بیع کے معاملہ میں خریدار کے حق میں خیار (اختیار) کی شرط عائد کرنا جائز ہے یعنی یہ شرط کہ ایک مدت معینہ کے اندر اس عقد کے برقرار رکھنے یا اس کے ختم کرنے کا اختیار ہو گا۔ اس کو خیار شرط کہتے ہیں اور اس اختیار کے دیئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ خریدار کو قدرے مہلت مطلوب ہوتی ہے تاکہ وہ دھوکہ سے بچ سکے۔ چنانچہ مروی ہے کہ صحابی رسول حبان بن منقذ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ انہیں اکثر خرید و فروخت کے معاملات میں نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہدایت فرمائی کہ معاملہ کرتے وقت آپ یہ طے کر لیا کریں کہ مجھے اس معاملہ کو باقی رکھنے یا نہ رکھنے میں تین دن کا اختیار ہے تاکہ کسی طرح کا دھوکہ نہ ہو۔

مشتری (خریدار) کے اس اختیار پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بائع

(فروخت کنندہ) بھی اختیار کی شرط لگائے تو جائز ہے۔

اسی طرح فقہاء کرام نے خیار شرط کے جواز پر خیار نقد کے جواز کو بھی قیاس کیا ہے۔

خیار نقد (بروقت ادائیگی کا اختیار) کا مفہوم یہ ہے کہ فروخت کنندہ اس خریدار پر جو ادائیگی میں مہلت طلب کر رہا ہے' یہ شرط لگائے کہ وہ مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کر دے اور اگر اس نے اس مقررہ مدت میں قیمت ادا نہ کی تو ان دونوں کے درمیان خریداری (بیع) کا یہ معاملہ باقی نہیں رہے گا۔ (اس طرح کی شرط کی بائع (فروخت کنندہ) کو اس لئے ضرورت ہے کہ ہو سکتا ہے کہ خریدار طویل وقت کے لئے غائب ہو جائے اور ادائیگی میں تاخیر کرے پھر چونکہ فروخت شدہ شے بیع کے معاملے میں خریدار کی ملکیت بن چکی ہے۔ اس لئے بائع (فروخت کنندہ) اس میں تصرف بھی نہیں کر سکے گا' اس طرح بائع کا نقصان ہوگا اور اس کا یہ معاملہ خریدار کے رحم و کرم پر موقوف رہے گا۔

خیار نقد (ادائیگی قیمت کے اختیار) کو خیار شرط پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ہی ایسی شرطیں ہیں جن کی وجہ سے ایک قانونی ضرورت کے پورا کرنے کے لئے بیع کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اسے ختم کیا جا سکتا ہے۔

ہم نے یہ چند مثالیں بطور نمونہ اس لئے بیان کی ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ فقہ اسلامی میں قیاس کو کس قدر توسع حاصل ہے اور یہ اندازہ ہو سکے کہ نو بہ نو بدلتے ہوئے حالات و واقعات کا شرعی حکم معلوم کرنے کا ذریعہ قیاس ہی ہے۔

اقوال صحابہ

صحابہ کرام رسول اللہ ﷺ کی تعلیم و تزکیہ سے براہ راست فیض یاب ہوئے اور دانش گاہ نبوت سے علم حاصل کیا اور آپ کے ہر حکم کی اطاعت کی' آپ کی سنت کی پیروی کی' قرآن کریم ان کے سامنے نازل ہوا' وہ ان واقعات و حالات میں شریک تھے جن میں وحی کا نزول ہوتا تھا' انہوں نے مطالب و معانی قرآن کا فہم خود صاحب کتاب سے حاصل کیا تھا' انہوں نے نصوص شریعت کو خود شارع کی حیات طیبہ میں اپنی زندگیوں میں جاری کیا تھا۔ وہ معاملات و مسائل میں استفسار کے لئے اور روح شریعت کے ادراک کے لئے مہبط وحی سے رجوع کرتے تھے اور انہوں نے مکمل طور پر اپنی سیرت کو اپنی زندگی کو اور اپنے افکار و تصورات کو قرآن و سنت سے بکمالہ ہم آہنگ کر لیا تھا' کیونکہ انہی کو ہمیشہ کے لئے امت مسلمہ کا راہنما اور مقتدا بننا تھا اور انہی کے ذریعے سے قرآن و سنت کا علمی سرمایہ امت مسلمہ کو منتقل ہونا تھا۔ اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کے دور کو خیر القرون اور ان کی اتباع کو لازم قرار دیا۔

اللہ سبحانہ نے مہاجرین و انصار صحابہ کی مدح فرمائی اور اس مدح اور اعلان رضا میں ان کی اتباع کرنے والوں کو بھی شامل فرمایا۔ 107

والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ۔ (التوبہ ۱۰۰)

(جن لوگوں نے سبقت کی مہاجرین اور انصار میں سے اور وہ لوگ جنہوں نے نیکو کاروں کے ساتھ ان کی پیروی کی' اللہ ان سے خوش ہے اور وہ اللہ سے خوش ہیں۔)

خلفائے راشدین کی سنت

رسول اللہ ﷺ نے اپنی سنت کی اتباع کے ساتھ خلفاء راشدین کی سنت کو لازم قرار دیا۔

علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین المھدیین عضوا علیھا بالنواجد۔ (۱)

(تمہارے اوپر میری سنت کی پیروی اور میرے ہدایت یافتہ راشد خلفاء کی پیروی لازم ہے۔ اس سنت کو مضبوطی سے تھام لو) 108

انی امان لاصحابی و اصحابی امان لامتی۔

(میں اپنے اصحاب کے لئے امان اور میرے اصحاب میری امت کے لئے امان ہیں)

کلام نبوت ﷺ کا مفہوم یہ ہے کہ میری اتباع کرو اور میرے خلفائے راشدین کی اتباع کرو۔ ظاہر ہے کہ خلفائے راشدین کی سنت اور ان کا طریقہ بھی وہی تھا جو رسول اللہ ﷺ کا تھا کیونکہ صحابہ کرام رسول اللہ کی سنت پر عمل کے بہت مشتاق تھے اور سنت نبوی پر سختی سے عمل کرنے والے تھے اور چھوٹی بات میں بھی آپ کی سنت کی خلاف ورزی سے گریز کرتے تھے اور انتہائی محتاط رہتے تھے۔ اگر انہیں کتاب اللہ اور سنت نبوی میں دلیل نہ ملتی تو اپنی رائے پر عمل کرتے اور حدیث معاذ کے مطابق ان کی رائے عمل بالسنۃ ہی کا ایک حصہ تھی۔ 109

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کی اقتداء کا حکم فرمایا۔

اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر عمر۔ (۱)

(میرے بعد آنے والوں کی اقتداء کرو یعنی ابوبکر و عمر کی) 110

علامہ ابن القیم نے اقوال صحابہ کے قبول کرنے کے لازم ہونے کے بارے میں چوالیس وجوہ سے استدلال کیا ہے۔ 111

اقوال صحابہ اور فقہائے کرام

ائمہ اربعہ کے بارے میں یہی منقول ہے کہ اقوال صحابہ کو اختیار کرتے اور ان سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر مجھے کوئی امر کتاب اللہ میں نہ ملے تو میں اقوال صحابہ کی جانب رجوع کرتا ہوں اور ان سے باہر نہیں جاتا۔ امام شافعی "الرسالۃ" میں فرماتے ہیں کہ اگر کتاب و سنت اور اجماع میں کوئی بات نہ ملے تو

میں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ امام مالک نے اپنی "موطا" میں بکثرت آراء صحابہ کی طرف رجوع کیا ہے۔ (112)

امام مالک حضرت عبداللہ بن عمر کے مولیٰ نافع سے عبداللہ بن عمر کے اقوال معلوم کرنے کے بے حد مشتاق رہتے تھے۔ نیز آپ حضرت عمر کے فیصلوں سے واقف ہونے کی سعی بلیغ فرماتے تھے۔ 113

حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہ ان تابعین اور تبع تابعین کے شاگرد تھے جنہوں نے صحابہ کرام سے علم فقہ حاصل کیا تھا' چنانچہ امام ابوحنیفہ نے ابراہیم نخعی اور ان کے استاد حماد سے فقہ کے اس اسلوب کا علم حاصل کیا جو حضرت عبداللہ بن مسعود کی جانب منسوب تھا' اور امام مالک نے تابعین میں مشہور فقہائے ستہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

صحابہ کرام سے منقول فیصلے' فتاویٰ اور فقہی اقوال کا ذخیرہ معمولی نہیں ہے بلکہ مصر و شام اور عراق و حجاز میں پیش آنے والے معاملات و مسائل سے متعلق صحابہ کرام کی فقہی آراء کا ایک وسیع ذخیرہ منقول ہوا ہے۔

صحابہ کرام میں سے بعض ایسے ہیں جن سے بڑی مقدار میں اقوال فقہی مروی ہیں مثلاً حضرت عمرؓ' حضرت علیؓ' حضرت عبداللہ بن مسعودؓ' حضرت عبداللہ بن عباسؓ' حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم۔ ابن حزم ان چھ فقہائے ستہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی فقہی آراء کا' ضخیم جلد کے بقدر' وسیع ذخیرہ منقول ہے۔

مذکورہ صحابہ کرام کے بعد انؓ دس صحابہ کرام کی فقہی آراء اور فتاویٰ بکثرت منقول ہیں۔

حضرت ابوبکر' حضرت عثمان بن عفان' حضرت سعد بن ابی وقاص' حضرت طلحہ' حضرت زبیر' حضرت عبداللہ بن عمر بن العاص' حضرت سلمان فارسی' حضرت جابر اور حضرت ام مسلم رضوان اللہ علیہم 114

مصالح مرسلہ

اسلامی شریعت کا اولین مقصود بنی نوع انسان کی مصالح کو بروئے کار لانا اور ان کی تکمیل ہے۔ الخوارزمی مصلحت کی تعریف ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

المراد بالمصلحۃ المحافظۃ علی مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق۔ (۱)

(مصلحت سے مراد مخلوق سے مفاسد کو دور کرنے کے مقصود شرعی کی حفاظت ہے)

115

غزالی مصلحت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

اما المصلحۃ فھی عبارۃ فی الاصل عن جلب مفعتہ او دفع مضرۃ ولسنانعنی بہ ذالک فان جلب المنفعتہ ودفع المضرۃ مقاصد الخلق وصلاح الخلق فی تحصیل مقاصد ھم لکننا نعنی بالمصلحۃ المحافظۃ علی مقصود الشرع و مقصود الشرع من الخلق خمستہ و ھو ان یحفظ علیھم دینھم و نفسھم و عقلھم و نسلھم و مالھم فکل ما یتمضن حفظ ھذہ الاصول الخمسہ فھو مصلحتہ و کل ما یفوت ھذہ الاصول فھو مفسدۃ و دفعتہ مصلحتہ۔ (۲)

(مصلحت سے فی الاصل حصول منفعت اور دفع مضرت مراد ہوا کرتی ہے مگر شریعت میں یہ مطلب نہیں کیونکہ حصول منفعت اور دفع مضرت مخلوق کے مقاصد ہیں اور مخلوق کی صلاح ان مقاصد سے وابستہ ہے۔ مصلحت سے ہماری مراد مقاصد شریعت کی حفاظت ہے ۔ باعتبار مخلوقات مقاصد شریعت پانچ ہیں۔ تحفظ دین ' تحفظ نفس ' تحفظ عقل ' تحفظ نسل اور تحفظ مال ' جو امر امور پنجگانہ کے تحفظ کا ضامن ہو ' وہ مصلحت ہے اور جس بات سے یہ امور خمسہ ضائع ہو جائیں ' وہ "مفسدہ" ہے اور اس کا دور کرنا مصلحت ہے) 116

غزالی کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ عربی زبان اور عرف کے اعتبار سے مصلحت کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کو پہنچنے والی مضرت کو دور کرنے کی تدبیر کی جائے۔ لیکن از روئے شریعت مصلحت کا مفہوم انسان کے حق میں ایسی منفعت کا حصول ہے اور ایسی مضرت کی مدافعت ہے جو شریعت کو مقصود ہو۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جسے لوگ مصلحت سمجھ رہے ہوں وہ شریعت کی نظر میں بھی مصلحت ہو۔ ایسے امور جنہیں لوگ اپنے حق میں مصلحت تصور کر رہے ہوں لیکن شریعت نے ان کو مصلحت قرار نہ دیا ہو تو وہ' فی الواقع' مصالح نہیں ہیں' بلکہ' در حقیقت' ایسی خواہشات ہیں جنہیں ہوائے نفس نے خوب صورت بنا کر انسان کو مغالطے میں مبتلا کر دیا ہے۔ 117

"مصلحت" کے لفظی معنی منفعت (فائدہ) کے ہیں جب کہ مفسدہ کا مفہوم (مضرت) نقصان ہے' خواہ یہ منفعت یا مضرت ذاتی ہو یا عمومی' انفرادی ہو یا اجتماعی' غالب ہو یا مغلوب' فوری نوعیت کی ہو یا بعد میں کسی وقت واقع ہونے والی ہو۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم ' فائدہ لذت' راحت اور صحت وغیرہ سب فی ذاتہ مصالح ہیں اور جس طرح بھی حاصل ہوں' جس شخص کو حاصل ہوں' اس کے لئے ذاتی منفعت کی حامل ہیں۔

اس طرح جہالت خسارہ' الم اور تعب تمام فی ذاتہ مفاسد ہیں اور جس شخص سے وابستہ ہوں اس کے لئے مضرت رساں ہیں۔

مگر مصلحت یا مفسدہ کی تحدید میں یہ ذاتی نظر کوتاہ بھی ہے اور ناکافی بھی' اور قطعاً اس قابل نہیں ہے کہ اس ذاتی نظر پر احکام شریعت مبنی ہوں' کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انسان وقتی لذت و سرور کو مصلحت خیال کرے' لیکن اس وقت سرور کے نتیجہ میں ایسے آلام اور مضرتیں ظاہر ہوں جو خود اس کی ذات سے یا دوسرے افراد سے متعلق ہوں یا اس کے شرف یا اس کے مال کے لئے ضرر رساں واقع ہوں' جیسے نشہ آور اشیاء کا استعمال۔

اس لئے کہ کبھی راحت بالکل وقتی ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں بڑا خسارہ اور نقصان رونما ہو جاتا ہے، مثلاً تجارتی نفع بعض صورتوں میں دوسروں پر ظلم بن جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اس کا نقصان نفع سے بڑھ جاتا ہے۔

اس کے برعکس بعض آرام اور تکالیف کا نتیجہ عمدہ اور احسن ظاہر ہوتا ہے، مثلاً علاج، دوا اور محنت و مشقت۔ ان تمام امور کے نتائج احسن اور عمدہ ظاہر ہوتے ہیں۔ جہاد میں بظاہر جان و مال کا ضیاع ہے لیکن امت کی موجودہ اور آئندہ نسل کی بقاء اور دشمن سے اس کا تحفظ جہاد ہی سے ممکن ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ شریعت کے احکام کے استنباط کے لئے مصالح اور مفاسد کا کوئی اور مقیاس ہو اور وہ مقیاس یہ ہے کہ مصلحت وہ ہے جسے خود شارع، فرد اور معاشرے کی مصلحت متصور کرے اور خود فوری ضروریات اور بعد میں ظاہر ہونے والے نتائج میں موازنہ کرے۔ غرض مصلحت اور مفسدہ وہی ہو گا جسے شارع نے مصلحت اور مفسدہ قرار دیا ہو کہ اسی طرح شخصی اور ذاتی مقیاس کا اختلاف اور تضاد ہو سکتا ہے۔

118

مصلحت اور مفسدہ کا شرعی اعتبار

اسلامی شریعت میں جو مصالح اور مفاسد امر اور نہی کے مقیاس متصور ہوتے ہیں وہ ایسے مصالح اور مفاسد ہیں جو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہوں اور مقاصد شریعت میں سے اولین مقصد انسانی زندگی کی پانچ بنیادی ضرورتوں کا تحفظ ہے، جو یہ ہیں: دین، عقل، نفس، نسل، مال۔ بعد ازاں ان پنجگانہ ضروری ارکان کے علاوہ تمام امور جو انسان کی عمدہ اور صالح زندگی کے لئے مفید اور ضروری ہیں۔

تمام آسمانی شریعتیں حتیٰ کہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین بھی ان پانچ ضرورتوں کی تکمیل پر متفق ہیں اور تمام شریعتوں میں ان کا احترام اور ان کا تحفظ لازمی قرار دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ امام غزالی نے المستصفی میں کہا کہ ان ضرویات پنجگانہ کا احترام کسی ملت پر کبھی پامال نہیں ہوا ہے۔ 119

غرض شریعت کی نظر میں مصلحت سے مراد انسان کی حقیقی مصلحت' یعنی امور پنجگانہ کا تحفظ ہے' کیونکہ حیات انسانی کا قیام و بقا اور اس کے شرف و کرامت کا تحفظ انہی امور کی حفاظت پر موقوف ہے۔ تحفظ نفس میں انسان کا باوقار اور بااحترام طریقے پر زندگی گزارنا داخل ہے اور اس میں آزادی فکر اور حریت قول و عمل داخل ہیں۔ تحفظ عقل سے مراد انسانی عقل و ذہن کا ایسا تحفظ ہے جس کے تحت عقل انسانی فطرت کے مطابق نشوونما پائے اور ایسے تمام عوامل و آفات سے محفوظ رہے جو کسی بھی طرح عقل کو متاثر کرنے والے ہوں۔ اسی لئے اسلامی شریعت نے نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دیا ہے۔ تحفظ نسل کا مفہوم یہ ہے کہ امن و سلامتی پر مشتمل ایسا معاشرہ تشکیل دیا جائے جس میں نسل نو اپنی جملہ فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکے اور مربوط و منظم خاندانی نظام میں ماں باپ کی شفقت و محبت سے اس کے جذبات و میلانات تہذیب پائیں اور اس کے مدارک و عواطف شائستگی اور لطافت حاصل کریں۔ مال کی حفاظت کا مقصود معاشرے کی معاشی زندگی کا بایں طور استوار ہونا ہے کہ ہر شخص کو حلال ذرائع سے اپنی صلاحیتوں اور قدروں کے مطابق کسب و اکتساب کے مواقع میسر ہوں اور اس کا کمایا ہوا مال ہر طرح کی تعدی سے محفوظ رہے۔ تحفظ دین کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو مکمل مذہبی آزادی حاصل ہو اور اسے دین کی خاطر کسی فتنے اور آزمائش سے دوچار نہ ہونا پڑے۔ 120

درحقیقت شریعت میں مصالح ایک ہی غایت کلی کو بروئے کار لانے کا ذریعہ ہیں اور وہ مقصود اصلی یہ ہے کہ انسان جس طرح طبعی امور میں اللہ کی بندگی اور فرماں برداری کرنے پر مجبور ہے اس طرح وہ اپنے دائرہ اختیار میں بھی حق سبحانہ کی اطاعت و بندگی میں مصروف ہو جائے۔

شریعت مذکورہ مقاصد خمسہ کی غایت کلی آخرت کی صلاح و فلاح ہے۔ دنیا کی کامیابی و کامرانی آخرت کی کامیابی کے تابع ہے' کہ اگر آخرت کی کامیابی حاصل ہو تو دنیا کی زندگی بھی کامیاب و کامران ہے۔ اخروی خسران کی صورت میں دنیاوی کامیابی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے۔

من جعل همه هما واحداهم المعاد، كفاه الله ما اهمه، من امر الدنيا والاخرة ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله فی ای او دیته الدنیا ملک۔

(جو شخص آخرت کو اپنی فکر و خیال کا مرکز بنا لے، اللہ اس کی دنیا اور آخرت کے تمام امور کو کافی ہو جاتا ہے اور جو دنیا کی فکروں میں ہی الجھ جائے تو اللہ کو اس کی پرواہ تک نہیں ہوتی کہ وہ دنیا کی وادی میں گر کر ہلاک ہو گیا) 121

مصالح کی تین اقسام

فقہائے کرام نے ان اعمال اور افعال کو جو شریعت کی نظر میں مصالح متصور ہوتے ہیں اور جو نصوص شریعت کا مقتضا اور اس کے احکام کا محور ہیں، تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

اول : ضروریات

یعنی وہ اعمال اور تصرفات جن پر مذکورہ بالا پانچ ارکان کا تحفظ موقوف ہے۔

شرعی نقطہ نظر سے یہ امور پنجگانہ حیات صالح کے لئے ناگزیر ہیں۔ کیونکہ ان کے نہ ہونے سے حیات انسانی زوال پذیر ہو جاتی ہے اور تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔ عبادات بھی اس لئے مشروع ہوئی ہیں اور اکل و شرب اور لباس بھی اسی لئے حلال ہوا ہے کہ انسانی جسم کی حفاظت ہو اور اس کا بدن پوشیدہ رہے۔ انہیں حقوق اور اموال کے تحفظ کے لئے احکام معاملات وضع ہوئے ہیں اور سزائیں اور تاوان مقرر ہوئے اور مالی ذمہ داریاں عائد کی گئیں تاکہ لوگ ایک دوسرے پر زیادتی کرنے سے باز رہیں اور حقوق کی بازیابی ہوتی رہے۔

اس کا مفہوم یہ ہوا کہ ان اعمال کی اساس جو مصالح ضروریہ میں متصور کئے جائیں یہ ہے کہ انسانی زندگی کے لئے ناگزیر یہ ارکان پنجگانہ ان اعمال کی

رعایت رکھے بغیر قائم نہ رہ سکیں۔

دوم : حاجیات

یہ وہ اعمال و تصرفات ہیں جن پر ارکان خمسہ کا تحفظ موقوف تو نہیں ہوتا لیکن برائے توسع اور برائے رفع حرج ضرورت ان کا مطالبہ کرتی ہے' جیسے شکار کا جائز ہونا اور ان طیبات (عمدہ پاکیزہ اشیاء) سے لطف اندوز ہونا جن سے انسان مستفید تو ہو سکتا ہے لیکن قدرے زحمت کے ساتھ اور اسی طرح مدنی' قانون میں اجارہ کا جواز اور اسی طرح کے دیگر معاملات کا جواز۔

چنانچہ قانون مدنی میں معاملات اجارہ کو جائز قرار دے دینے سے انسانی زندگی کی بہت سی ضرورتیں پوری ہو جاتی ہیں اور لوگوں کے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ اصل شئے کی قیمت کی بہ نسبت کم تر معاوضہ دیکر ایک دوسرے کی اشیاء سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اگر اجارہ کا طریقہ نہ ہو تو اس سے حیات انسانی میں بلاشبہ تعطل پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی ان کے رہن سہن کے نظام میں ابتری پیدا ہوگی۔ البتہ انسانی زندگی میں ایک بہت بڑا حرج ضرور پیدا ہو جائے گا اور وہ یہ کہ ہر انسان کے لئے ناگزیر ہو جائے گا کہ وہ اپنی ضرورت کی ہر شئے خرید کر اور مالک بن کر استعمال کرے' اگرچہ اس کی ضرورت وقتی ہی کیوں نہ ہو۔

سوم : تکمیلات یا تحسینات

وہ ہیں جن کے ترک سے زندگی میں کوئی حرج پیدا نہیں ہوتا' البتہ ان کی مراعات' مکارم اخلاق اور محاسن عادات میں شمار ہوتی ہو' یعنی ان کا تعلق ایسے امور سے ہوتا ہے جن کا اختیار کرنا مناسب اور موزوں ہو اور ان سے احتراز کرنا غیر موزوں اور نامناسب ہو' جیسے آداب کلام اور کھانے پینے کے آداب اور ظاہری طور طریقوں میں میانہ روی اور اسراف اور کوتاہی کے بغیر مصارف میں اقتصاد۔

غرض جو احکام ارکان ضروریہ کے تحفظ کے لئے وضع کئے گئے ہوں وہ

احکام زیادہ اہم ہیں' ان کی رعایت ملحوظ رکھنی چاہیے۔ اس کے بعد ان احکام کا درجہ ہے جو حاجیات کے طور پر مشروع کیے گئے ہیں اور ازاں بعد وہ احکام ہیں جو شریعت نے تحسین اور تکمیل کے طور پر جائز قرار دیئے ہیں۔

کسی تحسینی حکم کی رعایت اس وقت ملحوظ نہیں رکھی جائے گی جب اس سے کسی ضروری یا حاجی حکم میں خلل واقع ہوتا ہو' کیونکہ جب کسی فرع کی رعایت سے اس کی اصل کی حفاظت میں کمی واقع ہوتی ہے تو فرع کی رعایت ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔ اسی وجہ سے از روئے شریعت بیماری کی تشخیص علاج اور آپریشن وغیرہ کے لئے جسم کے پوشیدہ حصے طبیب کے سامنے کھولنا جائز ہے۔ کیونکہ جسم کے پوشیدہ مقامات کو مستور رکھنا تحسینی ضرورت ہے جس کا مقصود و منشاء اخلاقی ہے جب کہ علاج' جان' عقل اور نسل کے تحفظ کے لئے ضروری ہے۔ 122

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مصالح پر عمل

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت عمر نے متعدد مواقع پر قرآن و سنت کی نصوص کے برخلاف مصلحت پر عمل کیا' چنانچہ حضرت عمر نے مولفتہ القلوب کا حصہ ساقط کر دیا' قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی سزا جاری نہیں فرمائی اور ایک شخص کے قتل کے قصاص میں متعدد افراد کو قتل کر دیا۔ 123

قرآن کریم میں مصارف صدقات کے ذیل میں "المولفتہ قلوبہم" کا حصہ بیان ہوا ہے۔ قرآن کریم کا مقصود یہ نہیں ہے کہ جو شخص اسلام قبول کرے' محض اس کا اسلام میں داخل ہونا' اسے اس حصہ میں سے کچھ پانے کا حق دار بنا دے گا' بلکہ مناط کلام "تالیف" ہے کہ الفت و مودت کے اظہار سے لوگوں کے دلوں کو اسلام کی جانب راغب کیا جائے' گویا لوگوں کے قلوب کو اسلام کی جانب راغب کرنا شریعت کا بذات خود مقصود حکم نہیں ہے' بلکہ یہ امر دراصل دوسرے حکم کا مناط اور صدقات میں سے ان کو حصہ دیئے جانے کا محور ہے۔

جس وقت تک حکم کا یہ مدار اور محور برقرار رہے گا حکم بھی روبعمل ہو گا اور جب یہ محور باقی نہ رہے' یعنی اسلامی حکومت کو لوگوں کو اسلام کی جانب راغب کرنے کی ضرورت ہی نہ رہے تو حکم روبعمل نہیں رہے گا۔

حضرت عمر کے اجتہاد نے اس امر کی نشاندہی کر دی تھی کہ مولفتہ القلوب کو صدقات میں سے اعطاء کا مدار ان کی تالیف قلب کا اسلام کے حق میں عملاً مفید ہونا اور اسلامی ریاست کی نصرت و حمایت کا موثر اور مفید ہونا ہے۔ عہد فاروق میں اسلام عزت و شوکت کے اوج ثریا تک پہنچ چکا تھا اور مادی اور معنوی بہرنوع قوت و طاقت کے منتہا تک جا چکا تھا۔ بنابریں حضرت عمر کی شان اجتہاد نے اس حقیقت کا ادراک کر لیا کہ اعطاء مولفین کا مناط حکم یعنی اہل اسلام کو لوگوں کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔ اس لئے مولفتہ القلوب کو دینے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر کا یہ فیصلہ حکم قرآنی سے عدول کر کے مصلحت کو اختیار کرنا نہیں ہے بلکہ بے انتہا جز رسی اور بے حد باریک بینی کے ساتھ قرآنی حکم کی تطبیق ہے۔ اور اس امر کی نشاندہی کر دیتا ہے کہ چونکہ حکم کی علت موجود نہیں رہی اس لئے حکم بھی بروئے کار نہیں رہا۔ 124

حضرت عمر قرآن و سنت کے احکام پر عمل میں بہت شدت اختیار فرماتے تھے اور نصوص شریعت کی بڑی جز رسی کے ساتھ عملی تطبیق فرماتے تھے۔ آپ کا قحط سالی کے زمانے میں "حد سرقہ" کا جاری نہ فرمانا کے بارے میں سورہ المائدہ میں وارد قرآن کریم کی آیت "السارق و السارقہ فاقطعوا ایدیھما" عام ہے اور قابل تخصیص ہے اور جب تک سنت میں بیان کردہ توضیحات اور تفصیلات کو اس حکم کے ساتھ ملا کر نہ پڑھا جائے قانون سرقہ کی عملی تطبیق دشوار اور روح شریعت کو بروئے کار لانا متعذر رہے۔ کیونکہ سرقہ کی تعریف' سارق اور سارقہ کا تعین' مال مسروقہ کی مالیت اور قطع ید کی تفصیلات کے لئے لا محالہ سنت کی جانب رجوع کرنا لازمی ہے۔ سنت میں مذکور متعدد

تفصیلات اور توضیحات میں سے ایک یہ ہے کہ حدود کی سزائیں شبہ کی موجودگی میں جاری نہ کی جائیں' چنانچہ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

ادرا و الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان وجدتم له مخرجا فخلوا سبیله فان الامام یخطئی فی العفو خیر من ان یخطئی فی العقوبته (۱)

(مسلمانوں سے جہاں تک ہو سکے حدود کو ساقط کر دو' اگر اس سے نکلنے کا کوئی راستہ ہو تو نکل جانے دو کہ غلطی سے معاف کر دینا' غلطی سے سزا دینے سے بہتر ہے۔) 125

شبہات کی مختلف اور متنوع صورتوں کا تعین اجتہاد پر مبنی ہے۔ حضرت عمر کے اجتہاد میں قحط کا ہونا ایسا امر ہے جو حد سرقہ کو ساقط کرنے کے لئے مذکورہ حدیث کی روشنی میں موزوں شبہ ہے۔ قحط اور اشیاء کی کمیابی کی کیفیت میں یہ شبہ بھی موجود ہے کہ جو مال سارق نے چرایا ہے اس میں سے اس کا حق بھی متعلق ہو گیا ہو۔ کہ مضطر (وہ شخص جو حالت اضطرار میں ہو) بلا اجازت کسی کا مال لے سکتا ہے' فقہائے شافعیہ کے نزدیک یہ مال اس پر قرض ہو گا کہ جب اسے میسر ہو ادا کر دے جب کہ حنفی فقہاء کے نزدیک حالت اضطرار میں مضطر اگر کسی کا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لے تو وہ اسی کا حق ہے اور اس پر اس مال کو واپس کرنا لازم نہیں ہے۔ فقہ اسلامی میں اس کے مماثل اور بھی صورتیں موجود ہیں' چنانچہ شوہر اگر بیوی کے مال میں سے چوری کر لے یا لڑکا باپ کے مال میں سے چرا لے یا کوئی شخص بیت المال سے چوری کر لے تو اس پر حد سرقہ نہیں ہے' کیونکہ ان تمام صورتوں میں مسروقہ مال سارق کا حق ہونے کا شبہ موجود ہے۔ 126

فرد واحد کے قصاص میں متعدد قاتلین کا قتل عین قرآن کریم کے مطابق ہے اور حضرت عمر کے نزدیک ایک شخص کے قتل پر ایک سے زائد افراد کو قصاص میں قتل کرانا کسی بھی طرح قرآن سے معارض نہیں ہے۔ قصاص کی علت قتل ناحق ہے جو قرآن سے ثابت ہے۔

امام مالکؒ اور مصالح مرسلہ

امام مالک نے دیگر فقہائے کرام کی بہ نسبت استصلاح (یا مصالح مرسلہ) کو بہت اہمیت دی ہے۔

مصالح مرسلہ میں ہر وہ مصلحت داخل ہے جس کی تصریح یا جس کی کسی خاص نوع کی صراحت شریعت نے نہ کی ہو۔ 127

(1) مصلحت اور شریعت کے مقررہ مقاصد میں ہم آہنگی اور موزونیت موجود ہو یعنی جس مصلحت کو استنباط کی دلیل بنایا جائے وہ شریعت کے کسی اصول سے متصادم نہ ہو اور نہ ہی شریعت میں بیان کردہ قطعی دلیل کے معارض ہو' اگرچہ اس مصلحت کی شریعت میں بطور خاص کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ 128

(2) مصلحت' عقل عام کے مطابق ہو اور اہل دانش کو اس کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہ ہو۔

(3) اس مصلحت کے اختیار کرنے سے کوئی ناگزیر دشواری رفع ہوتی ہو کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج

عرف و عادت

عرف و رواج کو ہمیشہ قانون سازی کے ایک ماخذ ہونے کی حیثیت حاصل رہی ہے (129) ۔ بالخصوص قدیم ادوار میں رواج و عادت ہی قانون کی اساس ہوا کرتے تھے' اور رسم و رواج ہی سے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی گئیں اور یہی رسم و رواج مذہب اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد بن گئے۔ عدالتوں کے قیام اور دین کے بعد رسوم رواج کی اہمیت کم ہوتی گئی۔ 130

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصل ماخذ رسوم و رواج ہی تھا' سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں میں لکھا گیا اور پوستیانوس کے عہد تک یہی قانون جاری رہا' اس کا قول تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام پسندیدگی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔

فقہائے کرام نے اپنے اسالیب کے مطابق عرف و عادت کی مختلف تعریفات کی ہیں چنانچہ الغزالی فرماتے ہیں کہ

(عرف و عادت یہ ہے کہ کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہو جائے کہ فطرت سلیمہ اسے قبول کر لے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں' بشرطیکہ وہ نص شرعی کے برخلاف نہ ہو۔) 131

بعض فقہاء نے عرف کی یہ تعریف کی ہے کہ۔

عادة جمهور قوم في قول او عمل

(قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے) 132

عرف وہ ہے جس کے مطابق زندگی گزارنے کے لئے لوگوں کی جماعت متفق ہو جائے اور عادت' افراد جماعت کا بار بار کا عمل ہے' جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہو

جاتی ہے تو وہ اس کا عرف ہو جاتا ہے' لہٰذا جماعت کی عادت اور اس کا عرف نتیجہ کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں' اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں۔ 133

العادۃ : عبارۃ : عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ : المقبولۃ عندالطباع السلیمۃ (۳)

(عادت وہ ہے جو بار بار دہرانے سے نفس میں مرتکز ہو جائے اور طبائع سلیمہ کے لئے قابل قبول ہو جائے۔ 134

- علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ۔

العادۃ : ماخوذۃ : من المعاودۃ : فھی بتکررھا و معاودتھا مرۃ : بعد اخری صارت معروفۃ مستقرۃ : فی النفوس والعقول متلقاۃ : بالقبول من غیر علاقۃ ولا قرینۃ حتی صارت حقیقۃ عرفیۃ فالعادۃ : والعرف بمعنی واحد من حیث لما صدق وان اختلفا من حیث المفہوم (۴)

(عادت معاودت سے ماخوذ ہے کہ تکرار سے اور بار بار کے کرنے سے ایک فعل جانا پہچانا ہو جاتا ہے اور بغیر علاقہ اور قرینہ کے عقل کے لئے قابل قبول ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حقیقت عرفیہ ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے باعتبار مصداق کے عادت اور عرف ہم معنی ہیں' اگرچہ مفہوم میں مختلف ہیں۔) 135

ابو زہرہ فرماتے ہیں کہ۔

العرف ما اعتادہ الناس من معاملات و استقامت علیہ امورھم (۱)

(عرف وہ طریقہ ہے جس پر عمل کرنے کے لوگ عادی ہو چکے ہیں اور اس پر ان کے امور قائم ہو چکے ہیں۔) 136

عبدالوہاب خلاف کہتے ہیں کہ

العرف ھو ما یتعارفہ الناس و یسیرون علیہ غالبا من قول

او فعل والعرف والعادة فی لسان الشرعین لفظان متراد فان معناهما واحد (۲)

(عرف وہ طریقہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہو۔ لوگ قول یا عمل میں بالعموم اس پر چلتے ہوں۔ اہل قانون کی زبان میں عرف اور عادت ہم معنی اور مترادف الفاظ ہیں۔

137

قرآن کریم میں عرف کا لفظ

قرآن کریم میں تقریباً 39 مقامات پر عرف اور معروف کا لفظ آیا ہے اور ہر مقام پر اس کا مفہوم متعارف پسندیدہ اور عمل صالح کا ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن کریم میں معروف کا لفظ ایسے عمل کے اور طریقے کی جانب اشارہ کرتا ہے جو معاشرے میں خوش گوار پسندیدہ اور اچھے عمل کے طور پر متعارف ہو۔ غرض معروف کا مطلب ہر نیکی بھلائی اور اچھائی ہے اور یہ امر طے شدہ ہے کہ ہر عمل خیر کا اولین سرچشمہ وحی الٰہی ہوا کرتا ہے' چنانچہ ابن جریر طبری سورۃ آل عمران کی آیت نمبر100 کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ

قولہ تامرون بالمعروف یعنی تامرون باللہ و رسولہ والعمل بما امر بہ و تنهون عن المنکر یعنی و تنهون الشرک باللہ و تکذیب رسولہ و عن العمل ما نهی عنہ (۱)

(تامرون بالمعروف کا مفہوم یہ ہے کہ تم اللہ اور رسول کے احکام پر عمل کرنے کا حکم کرو اور تنھون عن المنکر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو شرک اور رسول کی تکذیب سے اور جن امور سے انہوں نے منع کیا ہے اسے روکو۔) 138

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

(معروف کی اصل یہ ہے کہ اگر ایک چیز جانی پہچانی ہو اور خدا پر ایمان رکھنے والے اسے برا نہ سمجھیں تو اسے کرنا اچھا ہو گا اور پسندیدہ ہو گا۔ خدا کی اطاعت کو بھی اس لئے معروف کہا گیا ہے کہ یہ ایمان والوں کے علم میں ایک ایسا عمل ہے جسے کرنا انہیں

ناگوار نہیں ہے)۔

بعد ازاں الاعراف کی آیت 199 کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ

(عربوں کی بول چال میں عرف اسم مصدری ہے اور معروف کے معنی میں آتا ہے اور معروف یہ ہے کہ بے کسوں کی حمایت کی جائے، محتاج کو دیا جائے اور زیادتی کرنے والے کو معاف کر دیا جائے، غرض تمام اعمال جن کا خدا نے حکم دیا یا ان کی تعریف کی ہے، عرف ہیں۔) 139

ابوبکر جصاص سورہ الاعراف کی آیت نمبر 199 کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

(معروف (عرف) وہ ہے جس کا کرنا عقلی طور پر پسندیدہ ہو اور عقل رکھنے والوں کے نزدیک ناپسندیدہ بھی نہ ہو) 140

نیز آیت "و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف" کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ

فاذا شطت المراۃ طلبت من النفقہ اکثر من المعتاد والمتعارف لمثلھا لم تعط و کذالک اذا قصر الزوج عن مقدار نفقتہ مثلھا فی العرف والعادۃ لم یحل لہ ذالک واجبر علی نفقتہ مثلھا۔ (۱)

(جب عورت یہ زیادتی کر رہی ہو کہ عام طور پر عرف میں اس کے ہم جنسوں کے لئے جتنا نان نفقہ دیا جاتا ہے اس سے زیادہ کا مطالبہ کرے تو اس کو نہیں دیا جائے گا، اس طرح اگر شوہر اپنے نفقہ میں بھی کمی کرے جو اس کے ہم جنسوں کے لئے متعارف اور معتاد ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے اور اس کو اتنا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔)

141

پھر قانون سازی میں اس کی حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

و فی ھذہ الایتہ دلالتہ علی تسویغ اجتھاد الرائے فی احکام الحوادث اذلا وصل الی تقدیر النفقتہ بالمعروف الامن جھتہ غالب الظن واکثر الرائے اذا کان ذالک معتبرا بالعادۃ و کل

ما کان مبنیا علی العادۃ قبیلیہ الاجتہاد و غالب الظن۔

(اس آیت میں نئے پیش آمدہ مسائل میں رائے کے ذریعے اجتہاد سے کام لینے کے جواز کی دلیل موجود ہے۔ اس لئے کہ عرف کے مطابق نفقہ کا اندازہ کرنے میں گمان غالب اور رائے و قیاس ہی سے زیادہ تر کام لینا پڑتا ہے۔ جب کہ یہ قابل اعتبار عرف و عادت کی وجہ سے ہو۔ جو چیز عرف و عادت پر مبنی ہوتی ہے اس میں اجتہاد اور گمان غالب کے بغیر چارہ نہیں ہے۔)

(اسی طرح قاضی ابن عربی مالکی اس آیت میں لفظ "معروف" کی تشریح کرتے ہوئے امام مالک اور امام شافعی کی رائے لکھتے ہیں)

وھو عند مالک والشافعی اصل فی الارتصاع و فی کل عمل حمل العرف والعادۃ فی مثل ذالک العمل ولولا انہ معروف ما ادخلہ اللہ تعالی فی المعروف (۱)

(امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ آیت اجرتِ رضاعت اور اس طرح کی تمام اجرتوں کے لئے اصل ہے اور اس طرح کے جتنے کام ہیں ان سب کو عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا' اگر یہ معروف پر مبنی نہ ہوتا تو اللہ تعالی اسے معروف میں داخل نہ کرتا)

عرف' سنت کی نظر میں

مذکورہ قرآنی آیات کے علاوہ متعدد احادیث میں معروف کا لفظ آیا ہے۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ۔

ان ھند ابنت عتبہ قالت یا رسول اللہ ان اباسفیان رجل شحیح ولیس یعطینی ما یکفینی وولدی الاما اخذت منہ وھو لا یعلم فقال خذی ما یکفیک بالمعروف (۱)

(ہند بنت عتبہ نے عرض کی : یا رسول اللہ ﷺ ابوسفیان بے حد بخیل شخص ہے' مجھے میری اور میرے بچے کی ضرورت کے مطابق نہیں دیتا' الا یہ کہ میں اس کی لاعلمی میں از

خود لے لوں' آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی اور اپنے بچے کی کفالت کے بقدر معروف کے ساتھ لے لیا کرو۔) 142

امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے۔

باب من اجری امرالامصار علی مایتعارفون بینهم فی البیوع والاجاره والمکیال والمیزان و سنتهم علی نیاتهم و مذاهبهم المشهورة۔

(خرید و فروخت ٹھیکہ اور ناپ تول میں ہر شہر کے لوگوں کے عرف ان کے رسوم و رواج' نیتوں اور مشہور طریقوں پر حکم جاری ہو گا۔)

اس باب میں امام بخاری نے ایک حدیث تو وہی روایت کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی ہے' اس کے علاوہ دو احادیث اور روایت کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

عن انس بن مالک قال حجم رسول الله ابو طیبته فامر له رسول الله صلی علیه وسلم بصاع من تمر وامراهله ان یخفوا عنه من خراجه۔

(حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ ابو طیبہ نے رسول اللہ ﷺ کے پچھنے لگائے' آپ ﷺ نے اپنے گھر والوں کو اسے ایک صاع (غلہ) دینے کا حکم فرمایا اور اپنے عمال کو حکم دیا کہ اس کا خراج کم کر دیں)

عن عائشته تقول (ومن کان غنیا فیلستعفف ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف العادة محکمته (۱) الثابت بالعرف کالثابت بالنص (۲)

(حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فلیاکل بالمعروف کی تفسیر میں فرمایا کہ یتیم کے سرپرست کے بارے میں نازل ہوئی جو اس کی تربیت کرے اور اس کے مال کی دیکھ بھال کرے' اگر وہ تنگ دست ہو تو دستور کے مطابق اس کے مال میں سے کھا لے)

ان احادیث کے ذکر کرنے سے پہلے امام بخاری نے ترجمتہ الباب (باب کے عنوان)

میں بعض آثار ذکر فرمائے اور یہ ارشاد فرمایا کہ ہند والی حدیث میں قول نبوت دراصل آیت قرآنی (فلیاکل بالمعروف) کی تفسیر ہے۔

فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام

فقہاء کرام نے عرف و عادت کو کافی اہمیت دی ہے' چنانچہ یہ قانونی کلیہ بیان ہوا ہے کہ

ان العرف والعادۃ یکون حجتہ اذا لم یکن مخالفا لنص او بشرط احد العاقدین۔ کمالوا استاجر شخص آخر علی ان یعمل من الظہر الی العصر فقط باجر ۃ معینتہ فلیس للمستاجران یلزم الاجیرالعمل من الصباح الی المساء بداعی ان عرف البلدۃ کذالک بل یتبع المدۃ المعینتہ۔

(عادت فیصلہ کن ہے) 143

امام سرخسی فرماتے ہیں۔

العرف الحادث بعد النص العام المعارض لہ۔

(جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس امر کے بارے میں نص موجود نہ ہو وہ عرف سے اسی طرح ثابت ہو جائے گی جس طرح نص سے ہوتی ہے) 144

الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی (۳)

(جو امر عرف سے ثابت ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے دلیل شرعی سے ثابت ہوا) 145

انہوں نے مزید کہا کہ

تترک الحقیقتہ بدلالتہ الاستعمال والعادۃ (۴)

(عمل و عادت کی دلیل کے مد نظر حقیقت پر عمل ترک کر دیا جاتا ہے) 146

غرض عرف نے تعین کی وہی حیثیت ہے جو نص کی تعیین کی ہے (147) ۔ اسی طرح اس عادت کا بھی اعتبار ہے جو عام ہو جائے اور غالب ہو جائے (148) ۔ اور عادت ایسا کلیہ بن جائے کہ کوئی اس کی خلاف ورزی نہ کرتا ہو (149)۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ مفتی اور قاضی کے لئے یہ موزوں نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظر انداز کر کے ظاہر مسلک کے قول پر فیصلہ کریں' چنانچہ محمد بن الفضل سے یہاں تک مروی ہے کہ انہوں نے کہاں کہ چونکہ مزدور کام کے دوران' بالعموم ناف سے ذرا نیچے تہبند باندھتے ہیں' اس لئے ان کی حد تک پیٹ کا یہ حصہ ستر کے حکم میں داخل نہیں ہے مگر ان کی رائے درست نہیں ہے کہ یہ بات خلاف نص ہے 150

الدکتور حسین حامد حسان نے بہت عمدہ وضاحت کی ہے کہ

یعد بعض کتاب الاصول العرف بین مصادر التشریع وادلتہ الفقتہ وھم لا یقصدون بذالک ان العرف ینشئی احکام الشرع اور یظھرھا کنص الشرع و عبارات المتعللین تفسرو افقالعرف الخطاب اوالتعامل دون الوقوف عند من دل علیہ الالفاظ من معان فی اصل وضع اللغتہ (٥)

(اصول فقہ کے بعض مصنفین عرف کو قانون (تشریعی) ماخذ اور ادلہ شرعیہ میں شمار کرتے ہیں' ان کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عرف سے احکام شریعت اس طرح صادر و رونما ہو سکتے ہیں جس طرح کتاب و سنت سے ہوتے ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نصوص شریعت اور علت بیان کرنے والے فقہاء کے الفاظ کی تعبیر وہ اختیار کی جائے گی جو عرف اور تعامل کے مطابق ہو اور الفاظ کے محض لغوی معنی پر تکیہ نہیں کیا جائے گا۔) 151

عادت و عرف کا اعتبار

اسلامی قانون نے "رواج" کی بجائے عرف کی اصطلاح اس لئے استعمال کی ہے کہ اس میں حسن کا ایک پہلو' عقل سلیم سے مطابقت کا ایک عنصر' اور مفاد عامہ کا ایک گونہ لحاظ خود بخود متصور ہوتا ہے' بہرحال عمومی حیثیت سے ہر عرف کو قانونی حیثیت دے دینا درست نہیں ہے' ورنہ قرآن و سنت کے حدود و قیود کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہے گی۔ خالص دنیاوی قوانین نے بھی مطلقاً رسم و رواج کو ماخذ قرار دیا ہے بلکہ اس کے معقول ہونے ' ضروری ہونے

قانون موضوعہ کے مطابق ہونے اور ایک طویل مدت سے جاری ہونے کی شرائط عائد کی گئی ہیں۔

It must have existed for so long time that in the language of law the memory of man funneth not to the contrary (1)

رواج اس قدر قدیم زمانے سے موجود ہو کہ قانون کی زبان میں' انسان کی یاداشت میں اس کے برعکس بات موجود نہ رہی ہو) 152

اگرچہ فقہاء نے عرف و رواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے بلکہ اس بات پر نظر رکھی ہے کہ وضع قانون اور فصل مقدمہ کے وقت وہ عرف موجود ہو جیسا کہ ردالمختار میں ہے کہ

المعتبر العرف الطاری با نہ لا یخالف النص بل یوافقہ (۲)

(اس موجود عرف کا اعتبار ہے جو نص کے خلاف نہ ہو بلکہ اس کے موافق ہو) 153

غرض عرف صالح کے قبول کرنے کے لئے فقہاء نے بعض شرائط عائد کی ہیں۔

(1) عرف' نص شرعی سے معارض نہ ہو۔

(2) وقت قانون سازی عرف باقی ہو۔

(3) عرف' غالب اور عام ہو۔

(4) معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو۔

(5) معاملے کرنے والوں نے اس کے برخلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ 154

ان شرائط کو یہاں قدرے تفصیل سے بیان کرنا مناسب ہو گا۔

عرف و عادت کا نص شرعی سے معارض نہ ہونا

عرف و عادت کے ماخذ قانون اور فصل خصومات میں نظیر کی حیثیت سے قبولیت کی لازمی شرط یہ ہے کہ یہ عرف' کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے برخلاف نہ ہو' کیونکہ ایک تو نص شرعی کا قانونی وزن بہرحال عرف سے زیادہ ہے' صاف ظاہر کہ ایک

رواج کی وہ اہمیت نہیں ہو سکتی جو قانون ساز کی وضع کردہ کسی دفعہ کی ہو سکتی ہے اور دوسرے یہ کہ عرف باطل پر بھی قائم ہو سکتا ہے (155) ۔ اگر عرف شرعی دلیل کے سراسر خلاف ہو تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے۔ جیسے اگر سود خوری پر عرف قائم ہو جائے (جیسا کہ آج کل ہے) تو اس عرف کو سند بنا کر ربا جائز نہیں قرار پا سکتا اور نہ شراب حلال ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر عرف نص کے عمومی طور پر معارض نہ ہو بلکہ نص کے حکم میں مذکور بعض افراد کے معارض ہو تو عرف عام معتبر ہو گا' اور اس سے حکم کی تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ مسئلہ استصناع' دخول حمام اور شراب سقا میں ہے۔ اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہو گا۔ لیکن بعض مشائخ نے اس کے اعتبار کا فتویٰ دیا ہے۔ (رواج کے ماخذ قانون بننے کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ قانون منصوص کے برخلاف نہ ہو) 156

وقت قانون سازی عرف باقی ہو

جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں وہ عرف کے بدلنے سے تبدیل ہو جائیں گے یعنی جس وقت قانون سازی کی جائے یا فیصلہ دیا جائے اس وقت وہ عرف باقی ہو۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ ھو العرف المقارن للحکم لاالمتاخرو لھذا قالو الا عبر ۃ بالعرف الطاری فلذا اعتبر العرف فی المعاملات ولم یعتبر فی التعلیق۔ (۱)

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں اس وقت قابل اعتبار ہوتا ہے جب وہ نفاذ حکم سے وابستہ ہو' متاخر نہ ہو' اس لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں ہے اور اس بنا پر عرف کا اعتبار معاملات میں کرتے ہیں' تعلیق میں نہیں۔) 157

ائمہ کے اختلافی مسائل میں تبدیلی عرف کا بڑی حد تک دخل ہے کہ ایک زمانہ کا ایک عرف تھا جو بعد میں تبدیل ہو گیا' تو اس کے مطابق اس دور کے فقہاء کی رائے بھی تبدیل ہو گئی' بلکہ ایک ہی زمانے میں مختلف علاقوں کے فقہاء نے اپنے اپنے یہاں کے

عرف کے مطابق رائے اختیار کی۔

عرف غالب اور عام ہو

عرف و عادت شائع اور غالب ہوں

اگر عرف و عادت میں اضطراب پایا جاتا ہو اور اس میں عموم و غلبہ کی صورت نہ ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہو گا جب کہ عموم اور غلبہ کی صورت میں عرف کا اعتبار ہو گا' مثلاً اگر کسی شخص نے بلا تعین قیمت کوئی شئے فروخت کی تو اگر اس کی قیمت متعارف ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہو گا اور اگر نہیں ہے تو بیع باطل ہو جائے گی یا مثلاً ابن الصلاح سے مدارس کی تعطیلات کے بارے میں استفسار کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رمضان و نصف ماہ شعبان کی تعطیلات کی اساتذہ کو تنخواہ ملے گی۔ کیونکہ عرف تعطیل کا ہے اور واقف نے اس کے برخلاف شرط نہیں لگائی ہے' جب کہ تعطیلات کے مقررہ اوقات کے علاوہ تعطیل پر تنخواہ روکی جاسکتی ہے کہ اس تعطیل کا عرف موجود نہیں ہے۔ 158

معاشرے میں اس کو پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہے

عرف کے لئے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ اس عرف کو پورا کرنا معاشرتی طور پر ضروری متصور کیا جاتا ہو' مثلاً کسی شئے کا معاوضہ دینا لازمی سمجھا جاتا ہے تو معاوضہ دینا ضروری ہو گا۔ نیز شادی بیاہ میں تحفے بچوں کی عیدی اور نوکروں کو انعام کا معاوضہ لازمی تصور نہیں ہوتا۔ اس لئے اگر کوئی شخص ان میں سے کسی شئے کا معاوضہ دلائے جانے کا مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کسی شئے کا معاوضہ نہیں دلائے گی' لیکن اگر دیتے وقت وضاحت کر دی ہو تو واپسی ضرور ہو گی۔

لیکن اگر کوئی شخص دوران عدت مطلقہ کا نفقہ اس غرض سے برداشت کرتا ہے کہ بعد عدت اس سے شادی کرے گا تو اگر بعد میں وہ عورت انکار کر دے تو مرد کو اس کی خرچ کی ہوئی رقم کی واپسی کا مطالبہ کا حق ہے۔ 159

معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف شرط نہ لگائی ہو

اگر دو معاملہ کرنے والوں نے باہم کوئی شرط عائد کر لی تو عرف قولی

ہو یا عملی' اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا' مثلاً بلحاظ عرف کسی مال کے خریدار تک پہنچانے کی ذمے داری فروخت کنندہ پر ہے لیکن اگر معاملہ کرتے وقت انہوں نے شرط لگا لی کہ خریدے ہوئے سامان کی بار برداری خریدار کے ذمے ہو گی تو اسی شرط کے مطابق فیصلہ ہو گا اور عرف کو ترک کر دیا جائے (160) ۔ چنانچہ فقہاء نے فرمایا کہ

لا عبرۃ للدلالتہ فی مقابلتہ التصریح (۲)

(وضاحت کے ہوتے ہوئے دلالت کا اعتبار نہیں ہوتا) 161

شارح مجلہ علی حیدر لکھتے ہیں کہ

کل ما یثبت بالعرف اذا صرح العاقدان بخلافہ بما یوافق مقصود العقد ویمکن الوفاء بہ۔

لو شرط علیہ ان یعمل شہرا فی اللیل والنہار بحیث لا ینام لیلا ونہار افمالذی اداہ بطلان ہذہ الاجارۃ لتعذر الوفاء بہ فکان ذالک غررا لا تمس لاحاجتہ الیہ۔

(عرف و عادت اس وقت دلیل بن سکتے ہیں جب وہ کسی نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط کے خلاف نہ ہوں مثلاً کوئی شخص کسی مزدور سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس شرط کی وجہ سے مستاجر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اجیر کو اس بنا پر صبح سے شام تک کام کرنے پر مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے بلکہ مدت متعینہ کی ہی پابندی کی جائے گی) 162

امام عزالدین بن عبدالسلام نے عرف کے خلاف مقرر کردہ شرط کے پورا کرنے کی یہ قید بھی بڑھائی ہے۔

واما العرف العملی فہو اعتیاد الناس علی شئی من الافعال العادیتہ او المعاملات المدنیتہ۔ (۳)

جو معاملہ عرف سے ثابت ہو اس میں متعاقدین خلاف عرف کوئی ایسی صراحت کر دیں جو

مقصود عقد کے مطابق ہو اور ایسی ہو کہ اس کا پورا کرنا ممکن ہو تو یہ صراحت درست ہو گی۔ 163

"یمکن الوفاء بہ" کی قید بڑے دور رس نتائج کی حامل ہے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ

لو شرط علیہ ان یعمل شہرا فی اللیل والنہار بحیث لا ینام لیلا و نہارا فمالذی اداہ بطلان ہذہ الاجارۃ لتعذر الوفاء بہ فکان ذالک غررا لا تمس الحاجۃ الیہ۔

(اگر کوئی مستاجر اجیر کے ساتھ یہ شرط عائد کرے کہ تم ایک ماہ ایک مسلسل شب و روز بغیر سوئے کام کرو تو یہ معاملہ باطل ہے۔ اس لئے اجیر اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا اور یہ ضرر ہو گا جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔)

عرف کی اقسام

عرف کی دو پہلوؤں سے تقسیم کی گئی ہے۔ ایک استعمال اور وقوع کے لحاظ سے اور دوسرے خود عرف کے عموم اور خصوص کے لحاظ سے۔

پہلی قسم عرف لفظی اور عرف عملی ہے' اور دوسری تقسیم عرف عام اور عرف خاص ہے۔

عرف لفظی (یا قولی)

ازروئے زبان کسی لفظ کے ایک متعین معنی ہیں لیکن عام استعمال میں وہ لفظ کسی اور مفہوم میں مستعمل ہونے لگا ہے جیسے شربت کے لغوی معنی پینے کے ہیں' لیکن عرف میں اس کا استعمال ایک خاص مشروب کے لئے ہوتا ہے جس میں شرینی ہو۔ اس لئے لفظ شربت کے استعمال میں اگر لغوی معنی مراد ہو تو اس کے لئے کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے۔ اس لحاظ سے ہر طرح کے علم و فن کی اصطلاحات اور پیشہ ورانہ الفاظ عرف لفظی ہیں (164) ۔ حنفی فقہاء اس کو مخصص تصور کرتے ہیں' جب کہ فقہائے شافعیہ نہیں کرتے' مثلاً اگر کوئی

شخص یہ کہے کہ میرے لئے غلہ خرید لو تو حنفی فقہاء کے نزدیک گندم ہی مراد ہو گا' شافعیہ کے یہاں نہیں (165) لفظ ولد لڑکے کے لئے بولا جاتا ہے' جب کہ از روئے زبان دونوں صنفوں کے لئے عام ہے اور خود قرآن نے کہا ہے۔

مچھلی پر گوشت کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے' حالانکہ از روئے لغت وہ بھی گوشت ہے اور قرآن نے بھی لحما طریا کہا ہے۔ 166

عرف عملی کی تعریف استاذ مصطفیٰ الزرقاء نے یہ کی ہے کہ۔

(عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے عادی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص طریقہ کے عادی ہو جائیں) 167

"الافعال العادیہ" سے مراد ایسے افعال ہیں جن کو لوگ محض عادتاً کرتے ہیں اور ان پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا مدار نہ ہو جیسے رہن سہن اور کھیتی باڑی کے طریقے اور لباس کی مخصوص تراش وغیرہ "المعاملات المدنیہ" سے مراد ایسے معاملات ہیں جن سے کوئی حق ثابت یا ساقط ہوتا ہو' مثلاً یہ رواج کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ حصہ دے دیا جائے اس رواج کے مطابق' مہر کا اس قدر حصہ اسی وقت دینا ضروری ہو گا۔

عرف عام

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ

هو ما تعامله' اهل البلاد سواء كان قديما او حديثا (۱)

(وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا تعامل ہو خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید عرف عام ہے۔)

بہرحال عرف عام یہ ہے کہ ایک ملک کے تمام شہری اس پر متفق ہوں۔ عام طور پر فقہاء عقد استصناع کو عرف عام کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ کوئی شئے آرڈر دے کر بنوالی ۔ اب اس کا رواج عام ہے اور بڑے بڑے کارخانے تک اس اصول پر بنتے ہیں کہ پہلے معاملہ کر لیا جاتا ہے اور بعد میں وہ شئے وجود میں آتی ہے' جب کہ شرعی لحاظ میں یہ بیع "مالیس عندہ" کے ذیل میں آتی ہے۔ لیکن عرف عام ہونے کی بناء پر اور کثرت

تعامل سے اس میں سے ضرر کا اندیشہ دور ہو گیا' اس لئے جائز قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ۔

ان القیاس عدم جوازہ لکنا ترکنا القیاس بالتعامل بہ من غیر نکیر من احد من الصحابۃ ولا من التابعین ولا من علماء کل عصر و ھذہ حجۃ یترک بھا القیاس (1)

(قیاس کے لحاظ سے بیع استصناع کو ناجائز ہونا چاہئے لیکن ہم نے قیاس کو اس لئے ترک کر دیا کہ اس پر مسلسل تعامل ہے اور صحابہ تابعین اور کسی بھی دور کے فقہاء نے اس پر اعتراض نہیں کیا' اسی دلیل سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔) 169

اس طرح فقہاء دخول حمام کی مثال دیتے ہیں کہ حمام میں جانے کی ایک مقررہ' اجرت ہے' لیکن کوئی شخص جا کر زیادہ صابن پانی استعمال کرتا ہے' جب کہ دوسرا شخص کم استعمال کرتا ہے' اس کو بھی بربنائے عرف درست قرار دیا گیا۔

قیمتی برتنوں میں جو اشیاء بطور ہدیہ بھیجی جاتی ہیں ان کے واپس کر دینے اور ڈبوں اور ٹوکروں میں جو اشیاء بھیجی جاتی ہیں ان کے واپس نہ کرنے کا مدار بھی یہی عرف عام ہے۔ 170

فقہاء احناف کہتے ہیں کہ عرف عام کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اسے استحسان عرف کہتے ہیں اور اگر عام ظنی ہو تو اس کی تخصیص بھی عرف عام سے ہو جاتی ہے۔ نص ظنی کے عموم کو عرف سے ترک کر دینے کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا لیکن جمہور فقہاء احناف اور مالکی فقہاء کہتے ہیں کہ ہر وہ شرط جائز ہے جسے عرف معتبر قرار دیتا ہو۔

عرف خاص

عرف خاص وہ ہے جو کسی خاص مقام اور طبقہ ہی میں مشہور ہو جیسے تاجروں اور کسانوں کا عرف' نص کے بالمقابل تسلیم نہیں ہو گا' لیکن ایسے قیاس کے بالمقابل تسلیم کیا جائے گا جس کی علت نص قطعی سے یا نص قطعی کے مشابہ نص سے ثابت ہو۔

عراق میں دابہ گھوڑے کو کہتے ہیں حالانکہ اس کے معنی زمین پر چلنے والے جانور کے

ہیں۔ بعض ملکوں میں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں' وہاں فروخت کرنے اور کرائے پر دینے میں لفٹ کی شرط عرف میں داخل ہے۔ اسی طرح تمام علوم و فنون کی اصطلاحات بھی عرف خاص میں شمار ہو نگی۔ 171

اصل بات یہ ہے کہ عرف بہت ہی متنوع ہے۔ اس کی بے شمار نو بہ نو صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں' کیونکہ مصالح انسانی بدلتے رہتے ہیں اور ان مصالح کے حصول کے ذرائع بھی تغیرپذیر رہتے ہیں اسی طرح انسانی ضروریات اور تعلقات کی بھی نت نئی شکلیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ 172

عرف اور ادلتہ شرعیہ میں تعارض کی صورتیں

یہ پہلے ہی وضاحت ہو چکی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں نص شرعی موجود نہ ہو تو عرف کو سلطان مطلق اور سیادت تامہ حاصل ہو گی کہ ایسا کرنا مصلحت متعین اور مصالح مرسلہ کے مطابق بھی ہے اور حکمت تشریع کا ایک رہنما اصول بھی' لیکن اگر عرف میں اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض ہو تو کن صورتوں میں ادلۂ شرعیہ کو ترجیح ہو گی اور کن صورتوں میں عرف کو ترجیح ہو گی' جو کہ اصل میں بنیادی ماخذ قانون نہیں ہے' بلکہ تمہیدی اضافی اور فروعی ماخذ قانون ہے۔

فقہائے کرام کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اختلاف و تعارف کی بالعموم تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(1) نص خاص اور عرف کا تعارض

(2) نص عام اور عرف کا تعارض

(3) اجتہاد فقہاء اور عرف کا تعارض

نص خاص اور عرف کا تعارض

اگر کسی معاشرے کے لوگ عادی اعمال میں یا تمدنی معاملات میں کسی عرف کے عادی ہوں لیکن اگر عرف کے برخلاف واضح نص موجود ہو' جس کی رو سے وہ حکم ممنوع ہو تو اس صورت میں عرف کو ترک کر کے نص کو ترجیح دی جائے گی اور عرف کا کوئی

اعتبار نہ ہوگا اور نہ وہ کسی درجے میں قابل قبول ہوگا اور نہ اس پر کوئی فیصلہ ہوگا۔ خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام اور خواہ عرف نص کے بعد وجود میں آیا ہو یا پہلے سے موجود ہو۔

173

یہ تبدیلی و فرق بھی معاملات میں ظاہر ہے' مثلاً نکاح میں فطری تعلق سے قبل نصف مہر کی ادائیگی یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی فروخت کرتے ہیں تو ان تمام معاملات میں شریعت اسلامی ان کا لحاظ کر کے فیصلہ کرے گی۔

کبھی یہ اختلاف خارجی امور کی وجہ سے ہوتا ہے' مثلاً بلوغ کی عمر کے تعین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔

نص عام اور عرف میں تعارض

نص اور عرف کے مابین تعارض کی صورت میں عرف کی ترجیح کی کئی صورتیں ہیں۔

العرف المقارن لورود النص العام المعارض لہ۔

(جس وقت نص وارد ہوئی ہو اس وقت یہ عرف موجود ہو)

العرف الحادث بعد النص العام المعارض لہ۔

(عرف' نص کے ورود کے بعد وجود میں آیا ہو)

پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار ہے' دوسرے عرف کا نہیں۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ۔

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر (۱)

(جس عرف پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں وہ ہے جو پہلے سے موجود ہو اور نص کے مقارن ہو۔) 174

نص کے ورود کے وقت موجود عرف یا تو لفظی ہوگا یا عملی۔

(الف) اگر لفظی ہے تو فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ عرف قبول کیا جائے گا' مثلاً بیع شراء' جارہ صیام اور حج کے معنی وہی ہوں گے جو ورود نص کے

وقت عرف میں ان کے سمجھے گئے ہیں۔ 175

(ب) عرف عملی یا تعامل اگر نص کے خلاف ہے تو ابن نجیم کہتے ہیں کہ التعامل بخلاف النص یعتبر لیکن بعض فقہاء کے یہاں اس نص کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ یہ عرف عام ہے یا خاص 176۔

فقہ حنفی کی رو سے عرف عملی سے نص کی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شریعت کا حکم عام جو' بظاہر' امر متعارف کے خلاف نظر آتا ہے' دراصل اس کے خلاف نہیں ہے کہ شارع کا مقصود اس امر متعارف کو اس نص عام میں داخل کرنا نہیں ہے۔"

اسلامی قانون میں یہ اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہو گا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہو گا۔ جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے' بلکہ اس حکم کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہو گا' گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر عمل ہو گا۔ 177

ابن عابدین لکھتے ہیں کہ اگر نص میں اور عرف میں مکمل تضاد نہ ہو' بلکہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصوں سے عرف عام کا تعارض ہو تو اس عرف میں تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ استصناع' دخول حمام اور شرب سقا میں اس کی تصریح ہو چکی ہے۔ 178

نبی کریم ﷺ نے غیر موجود کی بیع سے منع فرمایا۔ یہ نص عام ہے' لیکن بیع استصناع عرف بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ اس لئے عرف عام سے اس کی تخصیص ہو گئی ۔ جس طرح بیع سلم کا خود شارع نے استثناء کر دیا ہے۔ 179

نص عام اور عرف خاص میں تعارض کی صورت میں حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہیں ہو گا کیونکہ عرف خاص میں ایسی قوت اور زور نہیں ہے جو عرف عام میں ہوتا ہے' مزید اگر عرف خاص سے نص کی تخصیص روا ہو تو بعض علاقوں میں تخصیص ہو گی اور بعض میں نہیں ہو گی۔ 180

ابن نجیم کہتے ہیں کہ

والحاصل ان المذھب عدم اعتبار العرف الخاص (۵)

(مسلک یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہ کیا جائے)

ابن عابدین نے فرمایا کہ

وان کان العرف خاصا فانہ لا یعتبر وھو المذھب۔

(حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا) 181

آگے بیان کرتے ہیں کہ عرف عام کے برخلاف اگر کسی شہر کے لوگ پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز نہ ہو گا اور نہ اس معاملہ کا اعتبار ہو گا کیونکہ اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے۔ اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے جب کہ تخصیص جائز ہے۔ لیکن ہمارے فقہاء نے عرف خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے' کیونکہ یہ ایک مقام کا تعامل ہے اور ایک مقام کے تعامل سے نص کی تخصیص نہیں ہو سکتی' کیونکہ اگر ایک مقام کے تعامل سے نص میں تخصیص کی جائے تو دوسرے مقام کا تعامل اس سے مانع ہو گا اور یہ امر تخصیص سے مانع ہے۔ 182

عرف عملی کے نص کا مخصص قرار دیئے جانے کے بارے میں فقہائے مالکیہ کے مابین اختلاف ہے۔ بہرحال مسلک کے محقق فقہاء اس کے قائل ہیں' البتہ قاضی نے اس سے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ

ان العرف العملی لا یصلح لتخصیص اللفظ او تقییدہ (۴)

(عرف عمل سے نص کے الفاظ کی نہ تخصیص ہوتی ہے اور نہ تقیید) 183

مالکی فقہاء کے یہاں عرف کے عام اور خاص ہونے کا بھی امتیاز نظر نہیں آتا۔ اگر عام نص کے معارض عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔

العرف الحادث بعد النص العام المعارض لہ

تو باتفاق فقہاء یہ عرف تو نص کا مخصص ہو سکتا ہے اور نہ اس کا اعتبار ہے' مثلاً لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم میں یمین سے یمین باللہ ہی مراد

ہو گی اور آج کل کی طلاق وغیرہ کی قسموں پر یمین کا اطلاق نہیں ہو گا۔

اجتہادات فقہاء اور عرف کا تعارض

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلے میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو یہ اجتہاد و قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے یا استحسان اور استصلاح کے ذریعہ عرف خواہ قدیم ہو یا حادث عرف کو اجتہادی اور قیاسی مسائل پر ترجیح ہو گئی۔

ابن ہمام کہتے ہیں کہ

ان العرف بمنزلتہ الاجماع شرعا عند عدم النص۔

(نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت شرعی اجماع کی سی ہے)

ابن عابدین کہتے ہیں کہ

ان لم یخالفہ من کل وجہ او کان الدلیل قیاسا فان العرف معتبرا (1)

(اگر عرف من کل لاجوہ نص کا معارض نہ ہو یا حکم قیاس ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔)

پھر آگے لکھتے ہیں کہ اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فقہی مسائل یا تو صراحتاً کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت ہوں تو اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے اور جو مسائل اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہوں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانہ میں موجود ہو تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی وہ اس کے خلاف فتویٰ دے۔ اس بنا پر اجتہاد کی شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد' لوگوں کی عادات اور اعراف سے واقف ہو کہ بہت سے احکام عرف کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیف میں اضافہ ہو گا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے برخلاف ہو گی جو اس نے تخفیف و آسانی اور دفع ضرر

اور فساد کے مٹانے کے لئے بنائے ہیں تاکہ دنیا کا نظام بہتری' پائیداری اور قانونی حسن کے ساتھ چل سکے۔ چنانچہ مشائخ حنفیہ نے قدیم حنفی فقہاء کے بے شمار مجتہدات کے خلاف رائے اختیار کی ہے۔ 185

قیاس پر عرف کی ترجیح فقہائے حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں استحسان متصور ہوتی ہے اور عرف کو استصلاح پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ 186

(1) امام ابوحنیفہ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی فروخت ناجائز تھی' کیونکہ اس وقت یہ معمولی کیڑے مکوڑے متصور ہوتے تھے' لیکن امام محمد نے جب اپنے دور میں ان کی بیع و شراء کا تعامل دیکھا تو انہوں نے ان کے مال ہونے اور بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا۔

(2) تقاضائے قیاس تو یہ ہے کہ عدالت ہر دعویٰ کو سنے' لیکن اور کوئی عورت صحبت کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اسے مہر معجل ادا نہیں ہوا تو یہ دعویٰ قابل سماع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ مہر معجل شب زفاف سے پہلے ادا ہوتا ہے۔

(3) قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی حق جب تک صاحب حق یا اس کے وکیل یا قائم مقام کو نہ دیا جائے اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے۔ لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ لڑکی کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے کہ اگر اس کا باپ یا دادا مہر وصول کر لے تو ادا ہو جائے گا اور بیوی کو شوہر سے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا' اگرچہ اسے نہ ملا ہو۔

استحسان

قوی تر دلیل کے پیش نظر قیاس جلی پر قیاس خفی کو ترجیح دینا یا حکم کلی سے حکم جزئی کا استثناء استحسان کہلاتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی ایسی صورت پیش آجائے جس کے حکم پر مشتمل نص شریعت موجود نہ ہو اور اس کے حکم کے دریافت کرنے کے دو مختلف پہلو ہوں' جن میں سے ایک ظاہری ہو' جو ایک اور حکم کا متقاضی ہو اور دوسرا مخفی ہو' جو ایک حکم کا متقاضی ہو اور مجتہد کسی راجح تر دلیل کے پیش نظر مخفی پہلو کو اختیار کرے یا دلیل کی بناء پر حکم کلی سے کسی مخصوص مسئلہ کا استثناء کر کے اس کا علیحدہ حکم بیان کرے تو یہ استحسان ہے۔ 187

ابوالحسن الکرخی نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

الاستحسان هو ان یعدل المجتهد عن ان یحکم المسئلته بمثل ماحکم به فی نظائرها لوجه اقوی یقتضی العدول عن الاول۔ (۲)

(استحسان یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں اس حکم سے علیحدہ حکم بیان کرے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے بیان کیا گیا ہو اور یہ حکم کسی ایسی وجہ کی بناء پر ہو جو سابقہ فیصلہ سے قوی تر اور اس سے انحراف کی متقاضی ہو۔) 188

علامہ باجی بیان کرتے ہیں کہ امام مالک جس استحسان کے قائل ہیں' وہ دو قوی دلائل میں' زیادہ قوی دلیل کو مدنظر رکھ کر حکم کا استنباط کرنا ہے۔

ابن الانباری فرماتے ہیں کہ قیاس کلی کے بالمقابل جزئی مصلحت کو اختیار کرنا امام مالک کے نزدیک استحسان ہے۔ 189

علامہ شاطبی نے ابن العربی کی یہ تعریف نقل کی ہے کہ "استحسان" درحقیقت مقتضائے دلیل کلی کو استثناء اور رخصت کے طور پر کسی امر کے باعث ترک کر دینے سے

عبارت ہے جو اس کی مقتضیات سے عبارت ہو۔ 190

غرض کسی راجح دلیل کی بنا پر مجتہد کا حکم کلی سے گریز کر کے استثنائی حکم کو اختیار کر لینا یا ایسے قیاس کو ترک کر کے جس کی علت واضح ہو' ایسے قیاس کو اختیار کر لینا جس کی علت مخفی ہو یا قیاس ظاہر کو قرآن و سنت یا اجماع یا عرف کی کسی دلیل کی بناء پر ترک کر کے اس دلیل سے مستنبط حکم کو اختیار کرنا استحسان کہلاتا ہے۔ اس اعتبار سے استحسان حسب ذیل دو امور کو مشتمل ہے۔

(1) علت ظاہر کے حامل قیاس کے بالمقابل مخفی علت کے حامل قیاس کو ترجیح دینا۔

وقف اس اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے کہ وقف میں بھی موقوف شے اسی طرح مالک کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے جس طرح بیع شئے (Thing sold) بائع کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے۔ وقف کو بیع پر قیاس کرنے کا مقتضا یہ ہے کہ جب تک تصریح نہ کر دی جائے حقوق ارتفاق زرعی اراضی کے وقف میں داخل نہ ہوں' لیکن' چونکہ بغیر حقوق ارتفاق کے داخل ہوئے اس زرعی اراضی سے انتفاع مستحق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بطور استحسان حقوق ارتفاق زرعی اراضی کے وقف میں داخل ہونگے' اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔ اس مصلحت کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہاء نے زرعی اراضی کے وقف کے حکم میں ظاہر و متبادر علت کے حامل قیاس کو ترک کر کے مخفی علت کے حامل قیاس کو اختیار کیا ہے۔

(2) اصل کلی سے کسی جزئی مسئلہ کا استثناء

عمومی قاعدہ اور اصول کلی یہ ہے کہ کھانے پینے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے'

لیکن' چونکہ حدیث نبوی ہے کہ

من اکل او شرب ناسیا فلیتم صومہ

(جو بھول کر کچھ کھا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے)

اس لئے اس خاص دلیل کی بنا پر بھولے سے کھا لینے یا پی لینے کو اس عمومی قاعدے اور اصول کلی سے مستثنیٰ کر لیا جائے گا اور بطور استحسان حکم یہ ہو گا کہ بھول کر کھا لینے

سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اسی طرح قیاس کی رو سے بیع سلم اور بیع استصناع کو باطل ہونا چاہئے مگر چونکہ بیع سلم کے بارے میں حدیث موجود ہے اور بیع استصناع کے جواز پر اجماع ہے۔ اس لئے نص اور اجماع سے ثابت حکم استحسان کے تحت یہ دونوں جائز ہیں مگر چونکہ یہ حکم ایک خاص دلیل کی بنا پر بطور استثنا آیا ہے اس لئے یہ محل قیاس نہ ہوگا۔ 191

استحسان اور فقہائے کرام

حنفی اور مالکی فقہاء استحسان کے قائل ہیں۔ حنبلی فقہاء نے بھی استحسان کو ایک اصول استنباط تسلیم کیا ہے' جب کہ امام شافعی نے استحسان کا رد کیا ہے۔ 192

آمدی جو کہ شافعی المسلک ہیں فرماتے ہیں کہ امام شافعی استحسان کو بطور ایک ماخذ استنباط فقہ تسلیم کرتے ہیں' چنانچہ بمقتضائے قیاس شفعہ میں طلب مواثبت فوراً" ہونا چاہئے' لیکن امام شافعی نے بطور استحسان تین دن کی مدد مقرر کی ہے۔ 193

استحسان کی اقسام

حنفی فقہاء نے استحسان کی اولاً دو قسمیں ہیں۔

(1) استحسان قیاس

(2) قیاس کے دیگر دلائل شرعیہ سے معارض ہونے میں استحسان

استحسان قیاس یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف ہوں جو دو مختلف قیاس کے متقاضی ہوں' ایک قیاس ظاہر ہو جس کی جانب فوراً" ذہن متوجہ ہوتا ہو' جب کہ دوسرا مخفی ہو جو مسئلہ کو کسی اور اصل سے وابستہ کرنے کا متقاضی ہو۔ مسئلہ کو اس اصل سے وابستہ کر دینا استحسان ہے' یعنی فقیہ مجتہد ایک مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے غور کرے تو اس کے سامنے اس مسئلہ کے الحاق کی دو صورتیں ہوں۔ ایک : الحاق ظاہر ہو جس کے مطابق اس مسئلے کے نظائر میں حکم بیان ہو چکا ہو اور دوسرا مخفی ہو' مگر اس مسئلہ میں اس کی تاثیر قوی ہو۔ اور اس قوی تاثیر کی بنا پر اس میں وہ حکم جاری کرنا موزوں نہ ہو جو اس کے نظائر میں جاری ہوا ہے۔ 194

استحسان کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے میں قیاس کے دو پہلو ہوں' ایک جلی (ظاہر) ہو مگر اس کی تاثیر کم ہو اور دوسرا خفی ہو مگر اس کی تاثیر زیادہ ہو تو اس کی قوی تاثیر والے پہلو کو اختیار کر لیا جاتا ہے۔ اور یہی استحسان کہلاتا ہے۔ یعنی ترجیح مخفی ہونے یا ظاہر ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ تاثیر کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس قوت تاثیر کی اساس یسر سہولت اور رفع حرج ہے۔ 195

استحسان قیاس کی مثال یہ ہے کہ بائع اور مشتری جب کسی شئے کی خرید و فروخت کا معاملہ کرتے ہیں تو دونوں کا اس کی ایک متعین قیمت پر اتفاق ہو جاتا ہے۔ اگر مشتری کی خریدی ہوئی شئے کے اپنے قبضہ میں لینے سے قبل مبیع کی قیمت میں اختلاف ہو تو صاف ظاہر ہے کہ بائع مدعی ہے اور مشتری مدعا علیہ ہے۔ اس لئے بمقتضائے قیاس بار ثبوت مدعی' یعنی بائع پر ہونا چاہئے اور عدم ثبوت کی صورت میں مشتری حلف اٹھائے' مگر استحسان یہ ہے کہ دونوں حلف اٹھائیں کہ دونوں میں سے ہر ایک مدعا علیہ بن رہا ہے کہ بائع قیمت میں زیادتی کا دعویدار ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری بغیر اضافہ کے مبیع کے حصول کا دعویدار ہے جس کا بائع منکر ہے۔ غرض اس مقام پر قیاس ظاہر کی علت سے علت استحسان زیادہ قوی اثر ہے۔ اگر بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کا یہ اختلاف ہو تو بھی استحسان یہی ہے کہ عدم ثبوت کی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں مگر اس صورت میں استحسان کا مبنی سنت نبوی ﷺ ہے کہ

اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا۔

(بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف کی صورت میں اگر فروخت کی جانے والی شے موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور دونوں ایک دوسرے کو وہ شے اور قیمت لوٹا دیں گے)

قیاس کے دلائل شرعیہ سے معارض ہونے کی صورت میں استحسان کی تین قسمیں ہیں۔ 196

استحسان سنت

استحسان اجماع

استحسان ضرورت

استحسان سنت کی مثال بھولے سے کھانے یا پینے سے روزہ کا نہ ٹوٹنا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ روزہ ٹوٹ جائے۔

استحسان اجماع کی مثال بیع استصناع کا جواز ہے' یہاں بھی قیاس کا مقتضا عدم جواز ہے۔

اور استحسان ضرورت کی مثال کنواں ناپاک ہو جانے کی صورت میں مقررہ مقدار میں پانی نکالنے سے کنویں کا پاک ہو جانا ہے۔

"استحسان ضرورت" فی الحقیقت استصلاح ہی کی ایک قسم ہے' یعنی مصالح مرسلہ کی ایک نوع ہے کیونکہ اس کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں قیاس پر مبنی حکم کسی غیر معمولی حرج یا ایسے بڑے نقصان کا سبب بن رہا ہو جو اس حکم سے کار فرما مصلحت سے بڑھا ہوا ہے' تو قیاس کے اس حکم سے گریز کر کے ایسے حکم کو اختیار کیا جائے جو ضرر اور مشقت سے خالی ہو' کیونکہ شریعت کی نصوص میں ہر مقام پر اس عام اصول کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ ان میں بیان کردہ احکام میں تکلیف' نقصان اور مشقت کا پہلو نہ ہو۔

مالکی فقہاء کے نزدیک استحسان مصالح ہی کی ایک نوع ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک استحسان کی ایک ہی قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ایسے معین مسئلہ میں جس میں مصلحت کی رعایت کا حکم قیاس سے معارض ہو' قیاس کو ترک کر کے مصلحت کو اختیار کرنا استحسان ہے' یعنی وہ قیاس خفی کو استحسان نہیں کہتے' بلکہ قیاس خفی ان کے نزدیک "قیاس" ہی ہے۔

البتہ استحسان اور مصالح مرسلہ کے اصول میں ایک فرق و امتیاز ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ کا استحسانی حکم وہ ہوتا ہے جو بطور استثناء قیاسی قواعد کے برخلاف ہو' خواہ اس میں کسی عام مصلحت کی رعایت ملحوظ ہو' جیسے عام اجیر کو اس کے پاس موجود لوگوں کے مال کے اتلاف پر ضامن قرار دینا اور جیسے بیوی اور اس کے مفقود شوہر کے درمیان نکاح

ختم کر دینا اور خواہ کسی جزئی حق کی مصلحت ملحوظ رکھی گئی ہو۔ 197

جزئی مصلحت پر مبنی استحسان کی مثال مالکی فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ کسی شخص نے کوئی شے خریدی اور یہ شرط رکھی کہ اسے ایک مدت معینہ کے اندر اس معاملہ کو باقی رکھنے یا ختم کر دینے کا اختیار ہو گا۔ (خیار شرط)

لیکن اس مدت کے ختم ہونے سے پہلے ہی خریدار مر گیا اور ورثاء میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ کچھ اس معاملہ کو باقی رکھنا چاہتے ہیں اور کچھ ختم کرنا چاہتے ہیں اور بائع (فروخت کنندہ) اپنی اس فروخت شدہ شے کے حصے نہیں کرنا چاہتا' تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ بیع پوری باطل قرار پائے۔ لیکن مالکی فقہاء کی رائے کے مطابق استحسان ہے۔ کہ یہ معاملہ جاری ہو جائے اور جو ورثاء اپنا حصہ لینے سے انکار کر رہے ہیں ان کا حصہ وہ وارث لے لیں جو اس شے کو خریدنا چاہتے ہیں کہ اس میں وارث کی مصلحت بھی پوری ہو جائے گی اور بائع کی بھی کہ اس کی شے تقسیم سے محفوظ رہے گی۔

اس مسئلہ میں حنفی اجتہاد میں استحسان کے جاری نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں خیار شرط کا میراث میں منتقل نہ ہونا ایک طے شدہ امر ہے۔ یہاں تک کہ اگر خریدار خیار شرط کی مدت کے معاملے کے دوران انتقال کر جائے تو معاملہ طے شدہ ہو جائے گا۔ یعنی اگر خیار بائع کو حاصل ہو۔ (اور وہ مر جائے) تو خریدی ہوئی شے پر خریدار کی ملکیت قائم ہو جائے گی اور اگر خیار خریدار کو حاصل ہو اور وہ انتقال کر جائے تو خریدی ہوئی شے پر ملکیت خریدار کے ورثاء کی قائم ہو جائے گی۔ 198

امام ابو اسحاق شاطبی اپنی کتاب "الاعتصام" میں امام مالک کے نزدیک "استحسان" پر مبنی احکام کی مثالیں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

(اگر کہا جائے کہ یہ احکام مصالح مرسلہ پر مبنی ہیں' استحسان پر نہیں' تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء کرام نے استحسان کو قواعد سے استثناء کی صورت قرار دیا ہے' جب کہ مصالح مرسلہ میں ایسا نہیں ہے)

پروفیسر شیخ محمد ابو زہرہ اپنی تصنیف "مالک" میں شاطبی کا یہ قول درج کرنے کے بعد لکھتے

ہیں کہ

> اس کا یہ مطلب ہے کہ ایک دلیل کلی کے بالمقابل استحسان کا استثناء جزئی ہے۔ یعنی استحسان کے ذریعے دلیل کلی کے بعض اجزاء سے استثناء ہو جاتا ہے جب کہ مصالح مرسلہ کی رعائت ان امور میں ملحوظ رکھی جاتی ہے جہاں خود مصلحت کے سوا کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔

بلاشبہ جزئی مصلحت کو بروئے کار لانا' جیسا کہ استحسان میں ہوتا ہے' بجائے خود مصالح مرسلہ ہی کے اصول کو اختیار کرنا ہے۔ اس لئے مالکی فقہاء کہتے ہیں کہ قیاسی استدلال پر اور مصلحت مرسلہ پر مبنی استدلال کو ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مصلحت کے بروئے کار آنے کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت : وہ ہے جس میں معاملہ سے متعلق نص پر مبنی کوئی قیاس موجود نہ ہو' اس صورت میں مصلحت ہی واحد دلیل متصور ہوگی اور امام مالک کے نزدیک تو مصلحت ایک مستقل اور قائم بذاتہ اصول ہے۔ 200

دوسری صورت : وہ ہے جس میں قیاس کا بکثرت استعمال مشقت اور تنگی کا باعث بن جائے یا کسی ظاہری مصلحت کے برخلاف ثابت ہو' اس صورت میں اس منفعت کے حصول اور اس ضرر سے اجتناب کے لئے قیاس کے ترک میں رخصت کا پہلو اختیار کیا جائے اور اسی قیاس کے بالمقابل نوع کا نام استحسان ہے۔ 201

ذرائع

ذرائع ذریعہ کی جمع ہے جس کے معنی وسیلہ اور واسطے کے ہیں (202) جو امور کسی حرام یا حلال تک پہنچنے کا وسیلہ بنتے ہوں وہ ذرائع کہلاتے ہیں اور ان ذرائع کا وہی حکم ہوتا ہے جو ان امور کا ہو جن کا وہ ذریعہ بنتے ہیں یعنی اگر وہ حرام کی جانب لے جائے

والے ہیں اور مباح کا وسیلہ بنے ہیں تو مباح ہیں اور اگر واجب اور فرض کا ذریعہ بنے ہیں تو ان کی حیثیت بھی واجب کی ہے' غرض جو کسی افضل امر کا وسیلہ ہو تو وہ خود بھی افضل ہے اور اگر کسی قبیح بات کا وسیلہ ہو تو خود بھی قبیح ہے۔

ذرائع میں مال پر نظر رکھی جاتی ہے۔ اگر کسی ذریعہ کا نتیجہ اور مال اچھا ہو تو اسے اختیار کرنا چاہئے اور اس کے امکانات میں اضافہ کی سعی کرنی چاہئے۔ اسے "فتح الذریعہ" کہا جاتا ہے اور جس ذریعہ کا مال اور انجام برا ہو اس کا سدباب کرنا چاہئے اور اسے ؟سدالذرایعہ" کہا جاتا ہے۔ چنانچہ القرافی فرماتے ہیں۔ (203)

الذریعتہ کما یجب سدھا یحب فتحھا و تکرہ و تندب و تباح (۳)

(جس طرح کسی امر کے ذریعہ کا سدباب کرنا واجب ہے اسی طرح اس کا کھولنا بھی لازم ہے اور مکروہ مندوب اور مباح بھی ہے)۔

غرض ذرائع امور خیر اور مقاصد حسنہ کی جانب بھی لے جانے والے ہوتے اور جس درجے کے امر خیر تک پہنچانے والے ہوں اسی درجہ میں وہ واجب' مستحب اور مباح ہونگے اور اسی طرح بعض ذرائع اور وسائل ایسے ہوتے ہیں جو امور شر اور مفاسد کی جانب سے جانے والے ہوتے ہیں تو جس درجے کے مفاسد تک اور امور شر تک وہ ذرائع لے جانے والے ہوں اسی قدر تاکید کے ساتھ ان سے منع کیا جائے گا مگر فقہائے کرام نے اپنے مباحث میں زیادہ ان ذرائع اور وسائل پر ارتکاز توجہ کیا ہے جو شر اور مفاسد کی جانب لے جانے والے ہیں یعنی ان کے یہاں "سدالذرائع" کے موضوع سے متعلق مباحث زیادہ مفصل اور مدلل ہیں۔

سد الذرائع کے اصول کی حکمت

علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ چونکہ مقاصد تک رسائی وسائل اور اسباب کے ذریعہ ہوتی ہے اس لئے ان اسباب و وسائل کو ان مقاصد کے تابع تصور کیا جاتا ہے اور انہیں اس حد تک ناپسندیدہ متصور کیا جاتا ہے جس حد تک وہ کام مکروہ ہو جس کی طرف وہ وسائل اور اسباب لے جانے والے ہوں۔

اللہ سبحانہ نے اگر کسی فعل کو یا کسی امر کو ممنوع اور حرام قرار دیا ہے تو اس کے ساتھ اس کی جانب لے جانے والے وسائل اور اسباب کو بھی حرام قرار دیا ہے تاکہ لوگ اس امر سے اجتناب کریں جس کی ممانعت کی گئی ہے اور اس طرح اس امر کی تحریم و ممانعت فی الواقع اور عملاً محقق ہو سکے۔ اگر ایسا ہو تاکہ اللہ سبحانہ کسی امر کو حرام قرار دے کر اس تک لے جانے والے اسباب و ذرائع کو مباح قرار دے دیتے تو یہ بات بذات خود ممانعت کے اس حکم کے برخلاف ہوتی ہے اور لوگ ذرائع اور اسباب کے جواز کی بنا پر اس ممنوع کام کے بھی مرتکب ہو جاتے۔ ظاہر کہ یہ بات اللہ کے علم و حکمت کے برخلاف ہے۔ ایک طبیب حاذق علاج کے ساتھ مرض پر منتج ہونے والے امور کے اختیار کرنے سے بھی مریض کو منع کرتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو کسی مرض کا علاج موثر نہ ہو۔ 205

ذرائع کی اقسام

علامہ ابن القیم نے ذرائع کی حسب ذیل چار اقسام بیان کی ہیں۔

(1) ایسا ذریعہ جو اپنی طبیعت کے اعتبار سے مفسدہ اور شر کی طرف لے جانے والا ہو جیسے مے نوشی طبعاً نشہ پیدا کرنے والا وسیلہ ہے۔

(2) ایسا ذریعہ جو کسی مباح امر کا وسیلہ ہو لیکن اس کو شر اور مفسدہ کے لئے اختیار کیا گیا ہو جیسے بیع کو ربا کا ذریعہ بنا لیا جائے۔

(3) ایسا ذریعہ جو طبعاً مفسدہ کا وسیلہ بھی نہ بنتا ہو اور نہ اس سے کوئی شر مقصود ہو لیکن اکثر اوقات وہ مفسدہ کا وسیلہ بن جاتا ہو اور اس کا یہ مفسدہ کا پہلو راجح ہو۔ مثلاً عدت کے دوران عورت کا تزئین کرنا کہ عورت کا سنگھار نہ تو طبعاً مفسدہ کا وسیلہ ہے اور نہ مفسدہ مقصود ہے مگر دوران عدت یہ مفسدہ کا وسیلہ بن سکتا ہے اور شریعت کی نظر میں اس کے مفسدہ ہونے کا پہلو راجح ہے۔

(4) ایسا ذریعہ جو مباح کا امر وسیلہ ہو لیکن یہ وسیلہ مفسدہ کی جانب بھی لے جاتا ہو مگر

اس میں مصلحت کا پہلو مفسدہ پر راجح ہو جیسے اس عورت کو دیکھنا جسے نکاح کا پیغام دیا گیا ہو۔ اصلاً یہ فعل مباح ہے کیونکہ اس پر بعض مصالح مرتب ہوتی ہیں اور اس کے فاعل کا کسی مفسدہ کا ارادہ نہیں' البتہ بعض اوقات مخطوبہ کو دیکھنا مفسدہ تک پہنچنے کا ذریعہ بھی بن سکتا ہے مگر اس میں مصلحت کا پہلو مفسدہ پر راجح ہے۔ 206

القرانی نے ذرائع کی تین اقسام کی ہیں۔

(1) ایسا ذریعہ جو فقہاء کے نزدیک قابل اعتبار ہے اور اس کا سدباب کرنا ضروری اور لازمی ہے' مثلاً مسلمانوں کے راستے میں کنواں یا گڑھا کھود دینا' خوردنی اشیاء میں زہر (یا انسانی صحت کے حق میں مضر چیزوں) کی ملاوٹ کر دینا۔

(2) ایسا ذریعہ جسے بالکل نظر انداز کر دیا جائے گا جیسے انگور سے شراب بنائے جانے کے اندیشہ کے پیش نظر انگور کی کاشت سے نہیں روکا جاسکتا۔

(3) ایسے ذرائع جن کے بارے میں فقہائے کرام کا نقطہ نظر مختلف ہو' مثلاً بیع الی اجل (معاہدہ بیع جو کوئی خاص مدت کے اختتام پر مکمل ہو) کہ ہمارے یہاں اس طرح کی بیوع میں سد الذرائع کا اعتبار ہے جب کہ باقی فقہاء کے یہاں نہیں ہے۔ 207
دراصل یہی وہ قسم ہے جس میں "سدالذرائع" کے اصول کو روبہ عمل لانے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

سد الذرائع کے ضمن میں بیع اجل کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کوئی شے کسی کو دس روپے کی فروخت کر دے اور شرط یہ طے پائے کہ خریدار قیمت' ایک ماہ گذرنے کے بعد ادا کرے گا۔ قیمت کی ادائیگی کی اس مدت مقررہ سے قبل بائع (فروخت کنندہ) اس شئے کو نو روپے میں خرید لے۔ امام مالک کے نزدیک سد الذرائع کے طور پر اس بیع سے منع کیا جائے گا کیونکہ دراصل بائع نے مدت کے بعوض نو روپے دے کر دس لے لئے ہیں اور مدت کے بعوض اسے ایک روپیہ کا فائدہ حاصل ہو گیا ہے' اگرچہ اس معاملہ کی ظاہری صورت بیع (تجارت) کی ہے لیکن جس شئے کی خرید ہوئی ہے وہ بے معنی ہے کیونکہ

شریعت نے جن مصالح کے لئے لغو لا معنی لہا فی ہذا العمل لان المصالح التی لا جلها شرع البیع لم یوجد منها شئی 208 ۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اس معاملے کو اس کی ظاہری صورت پر محمول کر کے اسے جائز قرار دیا جائے گا۔

اس طرح کے اختلافی مسائل کی ہزار کے قریب صورتیں ہیں جن میں امام مالک کی رائے سد الذرائع کے اصول کے تحت عدم جواز کی ہے۔ جب کہ امام شافعی جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ نا محرم عورت کو دیکھنا قاضی کا اپنے علم پر فیصلہ کرنا اور صناع (کاریگر) کا ضامن ہونا انہی مسائل میں سے چند ہیں جو امام مالک کے نزدیک سد الذرائع کے اصول کے تحت ناجائز قرار پاتے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک ان مسائل میں سد الذرائع کا اصول اختیار کیا جاتا ہے۔ 209

سد الذرائع کے بارے میں فقہی اختلاف

تمام فقہائے کرام سد الذرائع کے قائل ہیں' البتہ امام مالک کے یہاں اس کا بحیثیت استدلال دائرہ زیادہ وسیع ہے' دراصل ایسی صورتوں میں جن میں ذریعہ کا مفسدہ تک پہنچنا قطعی' ہو جیسے مسلمانوں کی گزر گاہ میں اس طرح گڑھا کھود دینا کہ رات کی تاریکی میں وہاں سے گزرنے والا لازماً اس میں گر جائے تو اس امر پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس طرح کی صورتوں میں سد الذرائع کے طور پر اس طرح کے فعل کا سدباب کیا جائے گا۔ سد الذرائع کے اصول کی تطبیق میں فقہی اختلاف اس صورت میں ہے جب ذریعہ اکثر اور غالب طور پر مفسدہ تک پہنچانے والا ہو' مثلاً مسلمانوں سے برسرپیکار اہل حرب دشمنوں کو اسلحہ فروخت کرنا کہ غالب امر یہی ہے کہ وہ اس اسلحہ کو مسلمانوں کے خلاف استعمال کریں گے اور بیوع آجال کہ بیع کی یہ قسم اکثر ربا کی طرف لے جانے والی ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک اس طرح کی صورتوں میں سد الذرائع کا اصول جاری ہو گا اور مفسدہ تک پہنچانے والے اس اکثری اور غالب ذریعہ کا سدباب کیا جائے گا۔ جب کہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان صورتوں میں صاحب فعل کے مقصد و ارادہ کو

مدنظر رکھا جائے گا' اگر صاحب فعل کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہو تو اس فعل سے روکا جائے گا لیکن اگر صاحب فعل کی نیت اس مفسدہ کی نہ ہو تو یہ فعل جائز ہو گا۔ 210

سد الذرائع کے اثبات کے دلائل

ابن تیمیہ نے اس امر پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خود شارع نے متعدد احکام شریعت میں سد الذرائع کے اصول کو مدنظر رکھا ہے اور اس اصول کے اثبات میں بکثرت دلائل بیان کئے جا سکتے ہیں مگر ہم یہاں صرف ان دلائل کو بیان کرتے ہیں جو قرآن و سنت میں مذکور قرون اولیٰ سے منقول اور متفق علیہ ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

ولا تسبو الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم۔ (الانعام : ۱۰۸)

(جو لوگ اللہ کے سوا کسی اور کو پکارتے ہیں انہیں برا نہ کہو' مبادا وہ بغیر علم زیادتی کرتے ہوئے اللہ کو برا کہیں)

معبودان باطل کو برا کہنا کار خیر ہے' لیکن اگر کافروں کے سامنے ان کے بتوں کو برا کہا جائے تو یہ عمل خیر اس لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان کے اللہ سبحانہ کی شان میں گستاخی کا سبب بن جائے 211

(1) حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من الکبائر شتم الرجل والدیہ قالوا یا رسول اللہ ھل یشتم الرجل والدیہ قال یسب ابا الرجل فیسب اباہ و یسب امہ۔ (۲)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبیرہ گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو گالی دے۔ صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کوئی کیا کوئی شخص اپنے والدین کو بھی گالی دے سکتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں کوئی شخص دوسرے کے باپ کو برا کہے اور وہ جواب میں اس کے باپ کو برا کہے اور کسی کی ماں کو برا کہے اور وہ جواب میں

اس کی ماں کو برا کہے)۔ 212

(2) رسول اللہ ﷺ نے منافقین کو اس لئے قتل نہیں فرمایا کہ لوگ یہ کہیں گے کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں کو قتل کرتے ہیں اور اس طرح لوگوں کے دلوں میں اسلام سے بیزاری پیدا ہو گی۔ (وعہ لا یتحدث الناس ان محمد یقتل اصحابہ) 214

(3) رسول اللہ ﷺ نے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے سے منع فرمایا تاکہ یہ فعل کسی برائی کا پیش خیمہ نہ بن جائے۔ 214

(4) رسول اللہ ﷺ نے قبروں پر مسجد بنانے' قبریں پختہ اور بڑی بنانے' ان کے پاس یا ان کی جانب نماز پڑھنے اور چراغ جلانے سے منع فرمایا اور حکم دیا کہ قبروں کو برابر کر دیا جائے تاکہ یہ امور قبر پرستی کا ذریعہ نہ بن جائیں۔ 215

(5) رسول اللہ ﷺ نے قرض دھندہ کا ہدیہ قبول کرنے سے منع فرمایا' تاکہ یہ ہدیہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر کا ذریعہ نہ بن جائے اور اس طرح ربا کی صورت پیدا ہو جائے۔ 216

(6) رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قاتل کو میراث میں حصہ نہیں ملے گا۔ تاکہ کوئی وراث ترکہ میں اپنا حصہ حاصل کرنے کے لئے اپنے مورث کو قتل نہ کر دے۔

ان مثالوں سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں۔

(1) سد الذرائع کے اصول پر شریعت اسلامیہ نے دینی امور میں بھی عمل کیا ہے اور مدنی امور میں بھی۔ دینی امور کی مثال جیسے قبرستان میں مسجد کی تعمیر اور مدنی امور کی مثال جیسے وارث کے حق میں وصیت۔

(2) سد الذرائع میں پیش نظر فاعل (کرنے والے) کی نیت نہیں بلکہ از خود کسی فعل کا کسی ایسے نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے جو شریعت کا مطلوب نہ ہو' اگرچہ فاعل کی نیت بہتر ہی کیوں نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے بتوں کو برا بھلا کہنے سے منع کیا ہے'

اگرچہ برا بھلا کہنے والا ایسے خالص ایمانی جذبے اور دینی حمیت سے کہہ رہا ہو۔

ان نصوص کی دلالت کے پیش نظر اور ان مثالوں کے مدنظر جو حکمت تشریع اور سیاست شرعیہ سے متعلق ہیں اور جن سے سد الذرائع کے اصول کی جانب راہنمائی ہوتی ہے۔ فقہاء مجتہدین اپنے اجتہادی احکام میں اس اصول کی جانب راغب ہوئے اور انہوں نے اس اصول کی اساس پر کئی احکام مستنبط کئے ہیں۔

مثلاً حنفی اجتہاد نے یہ حکم مستنبط کیا کہ طلاق فرار کی صورت میں مطلقہ بیوی کو اپنے شوہر سے میراث پانے کا حق ہے۔ تاکہ شوہر اپنے حق طلاق کو اپنی زندگی سے مایوس ہونے کے وقت بیوی کو نقصان پہنچانے اور اسے میراث سے محروم کرنے کے ذریعے نہ بنا لے۔ 217

استصحاب

استصحاب ' مصاحبت سے ماخوذ ہے اور اس کا مطلب ہے کہ جو امر پہلے سے موجود ہو اسے بدستور قائم رکھنا ' خواہ اس امر کا تعلق وجود سے ہو یا عدم سے ' اور خواہ وہ امر عقلی ہو یا شرعی ' چونکہ جس امر کا وجود یا عدم پہلے متحقق ہو چکا ہے اسے کے بارے میں غالب گمان یہی ہے کہ وہ بدستور باقی ہے۔ 218

استصحاب کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ما ثبت فی الزمن الماضی فالا صل بقاوہ فی الزمن المستقبل مالم یو جد ما بغیرہ۔ (۲)

(جو امر' زمانہ ماضی میں ثابت ہو' اصول یہ ہے کہ جب تک کوئی دوسرا اس کو بدلنے والا موجود نہ ہو وہ مستقبل میں بھی اس طرح برقرار رہے گا۔)

ابن قیم فرماتے ہیں کہ ثابت شدہ امر کا ثابت رہنا اور غیر ثابت شدہ کا غیر ثابت شدہ رہنا' تا آنکہ اس صورت حال کو بدلنے والی کوئی دلیل سامنے آجائے' استصحاب ہے۔ یعنی اس صورت حال کو برقرار رکھنے کی کسی اجابی دلیل کی ضرورت نہیں بلکہ یہ اس وقت تک برقرار رہے گی جب تک کوئی اس کو تبدیل کرنے والا امر موجود نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص خریداری کے ذریعے یا وراثت کے ذریعے یا ہبہ وغیرہ کے ذریعے کسی شے کا مالک ہوا ہو تو اسے اس وقت تک اس شے کا مالک متصور کیا جائے گا جب تک کسی دلیل سے ثابت نہ ہو کہ وہ مالک نہیں رہا ہے۔ (3) نکاح کے ایک مرتبہ ثابت ہو جانے کے بعد نکاح برقرار رہے گا۔ جب تک اس کے ختم ہو جانے کی دلیل سامنے نہ آئے۔ ایسے معاملات جو ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتے ہیں اور وہ اس مدت کے لئے ہوتے ہیں وہ اس مدت کے اختتام تک برقرار رہیں گے' جیسا کہ اجارہ۔

درحقیقت یہ ایسے امور ہیں جو نہ استصحاب کا محل ہیں اور نہ فقہاء کا ان کے بارے میں کوئی اختلاف ہے۔ استصحاب کا محل وہ صورت بنتی ہے جب زمانہ ماضی میں کسی حکم

کے ثابت ہونے پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو اور بعد میں اس کے برقرار رہنے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی سے قرض لیا تھا اور قرض لینے کا ثبوت موجود ہے تو وہ بدستور مقروض ہی ہو گا' تا آنکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے قرض ادا کر دیا ہے یا قرض دہندہ نے معاف کر دیا ہے۔ 221

استصحاب کی اقسام

استصحاب کی چار اقسام ہیں۔

(1) استصحاب البراۃ الاصلیہ

علامہ ابن القیم نے اسے "براۃ العدم الاصلیہ" کا عنوان دیا ہے۔ شرعی تکالیف سے انسان کا اس وقت تک بری الذمہ ہونا جب تک اس کی دلیل موجود نہ ہو' استصحاب البراۃ الاصلیہ کہلاتا ہے۔ چنانچہ بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے شرعی ذمہ داریوں سے بری الذمہ ہے۔ اگر کوئی شخص کسی پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس سے قرض لیا ہے اور وہ شخص منکر ہو اور ثبوت کوئی موجود نہ ہو تو مدعی علیہ بری ہو گا' کیونکہ اصل براۃ الذمہ ہے اور اس اصول کے استصحاب کا مقتضی یہ ہے کہ جب تک مدعی علیہ کا مقروض ہونا ثابت نہ ہو جائے وہ بدستور بری الذمہ متصور قرار پائے۔ 222

(2) استصحاب شرعی یا عقلی

عقل و شریعت جس امر کے برقرار رہنے پر دلالت کرے' وہ استصحاب شرعی یا عقلی کہلاتا ہے' مثلاً مقروض شخص اس وقت تک مقروض رہے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اس نے قرض ادا کر دیا ہے یا قرض دہندہ نے اسے بری کر دیا ہے۔ اگر کسی شخص نے کوئی زمین خریدی ہو یا اسے وراثت میں ملی ہے تو یہ اس وقت تک اس کی ملکیت میں متصور ہو گی جب تک اس کے برعکس امر ثابت نہ ہو جائے۔

(3) استصحاب حکم اصلی

کسی امر کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں دلیل شرعی موجود ہونے کی

صورت میں وہ امر اسی طرح برقرار رہے گا جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو جواز کو عدم جواز سے اور عدم جواز کو جواز سے بدل دے۔ دنیا کی تمام مفید اشیاء حلال اور جائز ہیں کیونکہ فرمان الٰہی ہے۔

(وہی تو ہے جس نے تمہارے لئے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں)

غرض تمام مفید اشیاء حلال و جائز ہیں جب تک کسی شئے کے جواز کی شرعی دلیل موجود نہ ہو۔ ھوالذی خلق لکم مافی الارض جمیعا۔ (البقرہ ۲۹)

اسی طرح تمام عورتیں حرام ہیں جب تک نکاح ثابت نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء میں اصل حلت ہے اور صنفی عمل میں اصل حرمت ہے۔ 223

(4) استصحاب وصف

استصحاب کی تطبیق میں فقہا کرام کا اختلاف

استصحاب کی اولین تین اقسام کے جزئی انطباق میں اختلاف کے باوجود فقہاء کرام کے درمیان اصولی اتفاق پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس استصحاب وقف کے بارے میں فقہاء کے درمیان وسیع اختلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک ایک شخص کا اگر زندہ ہونا ثابت ہو تو اسے زندہ ہی متصور کیا جائے اور زندگی کے جملہ احکام اس سے متعلق ہونگے' جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ وفات پا چکا ہے۔ حنفی اور مالکی فقہاء کے نزدیک استصحاب وصف دفع کے لئے ہے۔ اثبات کے لئے نہیں ہے' مطلب یہ ہے کہ جو حقوق و ذمہ داریاں پہلے سے ثابت شدہ ہوں وہ زائل نہیں ہوتیں اور نئے حقوق و ذمہ داریاں عائد نہیں ہوتیں۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص کی جب تک وفات ثابت نہ ہو جائے یا حالات و شواہد کی روشنی میں عدالت اس نتیجہ پر نہ پہنچ جائے کہ وہ مرچکا ہے یا مرچکا ہو گا' اس کی بیوی اس کے عقد میں رہے گی اور اس کی املاک اس کی ملکیت میں برقرار رہیں گی۔ لیکن اس استصحاب

کے نتیجے میں وہ نئے حقوق کا مستحق نہیں بنے گا۔ چنانچہ اسے میراث میں حصہ نہیں ملے گا۔ اور وصیت کا حق دار نہ ہوگا۔ یعنی اگر مفقود الخبر کے مفقود ہونے کے دوران اس کا کوئی ایسا مورث مرجائے جس کے ترکہ میں سے اسے حصہ پہنچتا ہو تو ترکہ میں سے اس کا یہ حصہ موقوف رہے گا۔ یہاں تک کہ یا تو مفقود زندہ واپس آجائے اور اپنا یہ حصہ لے لے یا عدالت قرائن و شواہد کی روشنی میں اس کی موت کا فیصلہ کردے اور ترکہ کو از سر نو اس اساس پر تقسیم کیا جائے کہ مفقود الخبر مورث کی وفات کے وقت مرچکا تھا۔ جہاں تک کہ خود اس کی املاک کا تعلق ہے تو جب تک عدالت اس کی موت کا فیصلہ صادر نہ کر دے وہ بدستور اس کی ملکیت میں رہیں گی۔

شافعی اور حنبلی فقہاء کے نزدیک استصحاب دفع و اثبات ہر دو صورتوں میں موثر ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر بدستور اپنی املاک کا مالک رہے گا اور میراث و وصیت کے ذریعے جس حصہ کا مستحق ہوگا اس کا بھی مالک ہوگا۔ 224

اس مقام پر یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کے نزدیک استصحاب کوئی مستقل فقہی دلیل یا ماخذ استنباط کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ اس اصول کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ چنانچہ خوارزمی فرماتے ہیں کہ استصحاب فقہی رائے کے بیان کا آخری مدار (آخر مدار للفتوی) ہے 225 ۔ یہی وجہ ہے کہ جن فقہاء کے یہاں استنباط کے ماخذ کی تعداد کم ہے ان کے یہاں استصحاب سے بکثرت استدلال کرتے ہیں یعنی جن احکام کا استنباط جمہور فقہاء نے قیاس کی بنیاد پر کیا ہے' انہوں نے ان پر استصحاب کے ذریعہ استدلال کیا ہے۔ امام شافعی چونکہ استحسان کو بحیثیت ایک ماخذ استنباط تسلیم نہیں کرتے' اس لئے ان کے یہاں مالکی اور حنفی فقہاء کے بہ نسبت استصحاب پر بکثرت اعتماد کیا گیا ہے ۔ یعنی جن نتائج و استنباطات تک مالکی اور حنفی فقہاء استحسان اور عرف و عادت کے ذریعے پہنچے ہیں ان نتائج تک شافعی فقہاء کی رسائی استصحاب کے ذریعے ہوئی ہے۔ 226

باب دوم

(1) ابن حزم ' الاحکام فی اصول الاحکام ' 97/1

(2) تحفۃ الاحوذی بشرح الجامع الترمذی (الاقضیہ) 556/4 بیروت
بذل المجہود ' 15 / 268 بیروت
مسند الامام احمد بن حنبل ' 236/5

(3) ابو زہرہ ' اصول الفقہ 61

(4) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ص ۔ 65-66

(5) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ص 27

(6) تفہیم القرآن : ج 1 ص 477

(7) الشاطبی ' الموافقات 201/3-103

(8) القرطبی ' الجامع لاحکام القرآن 52/3 قرطبی نے اس مقام پر قال بعض المفسرین (کسی مفسر کا قول ہے) تحریر کیا ہے۔ غالباً" کسی سہو کے تحت مولانا تقی امینی کی تالیف فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر میں "رسول اللہ ﷺ کے کے الفاظ تحریر ہو گئے ہیں۔ میں نے کتب احادیث کی جانب بھی مراجعت کی مگر بظاہر یہی معلوم ہوا کہ یہ الفاظ قول رسول اللہ نہیں ہیں۔

(9) صحیح البخاری ' (تالیف القرآن) 101/6 طبع ترکیہ
مسند الامام احمد بن حنبل ' 299/6'301

(10) تقی امینی ' فقہ الاسلامی کا تاریخی پس منظر ص 94'95

(11) مسند الامام احمد بن حنبل ' ج 4 ص 357
ارشاد الفحول ' : ص 33
ابن امیر الحاج التقریر والتحبیر ' : 2' ص 223
محمد امین امیر بادشاہ ' تیسیر التحریر ' : ج 3 ص 19
الحدیث والمحدثون : ص 10

(12) صبحی الصالح ' علوم الحدیث : ص 4
تدریب الراوی ' : ج 1 ' ص 42
نزہۃ النظر : 8

(13) صحیح البخاری ' (الرقاق) ج 4 ص 139

(14) صبحی الصالح' علوم الحدیث: 5

الالماع: ص 143

الجامع: ج 1 ص 236

(15) شرح نخبۃ الفکر' ص 12

(16) الوسیط: 16

(17) صبحی الصالح' علوم الحدیث: ص 6

(18) ان احادیث کے حوالے پہلے آچکے ہیں

(19) صحیح البخاری' (باب الشرفیما ستی من السماء) ج 2 ص 133

(20) محمد بن اسماعیل صنعانی' سبل السلام: ج 1' ص 14

(21) ایضاً: ج 4' ص 131

(22) محمد بن اسماعیل صنعانی' بل السلام: ج 1 ص 97

السنۃ قبل التدوین: 12

(23) الجامع للترمذی' (العلم) ج 5 ص 44 مصر 1975ء

مسند الامام احمد بن حنبل': ج 4 ص 126

(24) ابن حزم' الاحکام فی اصول الاحکام 97/1

(25) الشاطبی' الموافقات' 14/4

(26) ابن القیم' اعلام الموقعین' 48/1

ابن حزم الاحکام فی اصول الاحکام' 97/1

(27) العجاج الخطیب' علوم الحدیث ص 38

(28) ابو زہرہ' اصول الفقہ ص 83

(29) الموطا الامام مالک (القدر): ج 2 ص 899

(30) مسند الامام احمد بن حنبل: ج 4 ص 131

(31) سنن ابن ماجہ (المقدمہ): ج 1 ص 16

(32) سنن ابن ماجہ: ج 1 ص 6

(33) العجاج' اصول الحدیث: ص 42

(34) مسند الامام احمد: ج 1 ص 160

(35) مسند الامام احمد: ج 1 ص 167

(36) مسند الامام احمد: ج 1 ص 197' 213

(37) مسند الامام احمد: ج 1 ص 378

(38) مسند الامام احمد: ج 1 ص 52

(39) مسند الامام احمد بن حنبل: ج 6 ص 31 نامسہ وہ عورت جو اپنے چہرے کے جوان

نظر آئے واصلہ وہ عورت جو بالوں میں مصنوعی بال لگائے۔

(40) مسند الامام احمد بن حنبل ' ج 6 ص 166

(41) العجاج ' اصول الحدیث ' ص 46

(42) الامام الشافعی ' الرسالۃ : ص 91

(43) علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی : ص 35

(44) صحیح البخاری ' بحاشیۃ السندی : ج 1 ص 125 ' 126

(45) سنن النسائی (مناسک) بشرح السیوطی : ج 5 ص 249

(46) مسند الامام احمد بن حنبل : ج 3 ' ص 318

(47) صحیح البخاری بحاشیۃ السندی (الحدود) : ج 4 ' ص 173

(48) مسند الامام احمد بن حنبل : ج 2 ص 463

(49) الامام الشافعی الرسالۃ : ص 91 بعد ۔ اعلام الموقعین : ج 2 ص 288
الشاطبی ' الموافقات : 4 ص 12 علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی ص 40
العجاج ' اصول الحدیث ص 46 بعد

(50) الامام الشافعی ' الرسالۃ : ص 88 ' 93 ' 104

(51) العجاج ' اصول الحدیث : ص 301
محمد سلام مدکور ' المدخل للفقہ الاسلامی : 226
علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی : 39 ۔ ابو زہرہ اصول الفقہ ص 83

(52) صحیح البخاری (الجنائز) : ج 2 ' ص 81
مسند الامام احمد بن حنبل : 4 ص 245

(53) صحیح البخاری (باب الوحی) : ج 1 ' 2 طبع ترکیا

(54) صحیح البخاری (باب النکاح) : ج 6 ص 128 ترکیا بیروت
صحیح مسلم (باب النکاح) : ج 2 ص 1029 طبع ترکیا بیروت
الجامع الترمذی (باب النکاح) : ج 3 ص 423 طبع بیروت

(55) ابو زہرہ ' اصول الفقہ : 85

(56) الشوکانی ' ارشاد الفحول ' ص 71
ابن الہمام التیسیر ' 81/3
ابن امیر الحاج ' التقریر والتحبیر ' 81/3

(57) الغزالی ' المستصفی ' 173/1

(58) الآمدی ' الاحکام فی اصول الاحکام ' 281/1

(59) الغزالی ' المستصفی ' 181/1

(60) الغزالی ' المستصفی ' 175/1

(61) سنن ابن ماجہ (باب الفتن)

(62) بنو الاعیان سے مراد باپ ماں شریک بھائی بہن ہیں اور بنو الاخیلاف ماں شریک بہن بھائی ہیں۔

(63) استصناع کے معنی ہیں اس شے کی خریداری جو ابھی نہیں بنی ہے اور تیار کرنے والا اسے بعد میں تیار کر کے دے گا۔ قواعد کے مطابق یہ بیع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بیع معدوم ہے لیکن ضرورت کی بنا پر اس کی صحت پر اجماع ہے۔

(64) مصطفیٰ زرقا' الفقہ السلامی فی ثوبہ الجدید ف 8

(65) الغزالی' المستصفیٰ' 181/1'182

(66) الشوکانی' ارشاد الفحول ص 88

(67) ابو زہرہ' اصول الفقہ ص 165

(68) ابو زہرہ' اصول الفقہ' 165

(69) الشاذلی' المدخل للفقہ الاسلامی' 404

(70) صحیح البخاری (بیع الطعام قبل ان یتقبض) 23/3
الجامع للترمذی (ما جاء فی کراہیہ بیع الطعام) تحقیق فواد عبدالباقی 577/3

(71) ابو زہرہ' اصول الفقہ ص 165'166
محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی ص 238

(72) الشوکانی' ارشاد الفحول ص 84

(73) الامدی' الاحکام فی اصول الفقہ" جلد 3۔ ص 261

(74) الشوکانی' ارشاد الفحول ص 189

(75) عبدالوہاب خلاف' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ: ص 19

(76) عبدالوہاب خلاف' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ: ص 19

(77) مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص 22

(78) الامام الشافعی' الرسالہ' 477' ف 1324' 1326

(79) علی حسن الشاذلی' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 408

(80) الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 201

(81) الدکتور محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 251

(82) ابو زہرہ' اصول الفقہ' 176

(83) الشوکانی' ارشاد الفحول 202
الشاذلی المدخل الفقہ الاسلامی' 409

(84) الشاذلی' المدخل الفقہ الاسلامی 409
خلاف مصادر للتشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص 33

(85) الشوکانی ' ارشاد الفحول ص 203
(86) ابن القیم ' اعلام الموقعین
(87) الزرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 10
(88) الزرقاء الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ف 12
(89) محمد ابو زہرہ ' مالک قسم دوم ف 160
(90) الغزالی ' المستصفی ' 325/2
الشوکانی ' ارشاد الفحول ص 204
ابو زہرہ ' اصول الفقہ ص 180
الخلاف ' علم اصول الفقہ ص 61
(92) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ص 184
(93) فواتح الرحموت ' 257/2
ابو زہرہ اصول الفقہ ' ص 187
الغزالی ' المستصفی ' 330/2
(94) الخلاف ' مصادر الفقہ الاسلامی ' فیما لا نص فیہ ص 47 ' 48
(95) حوالہ مذکور ص 50
(96) الخلاف ' علم اصول الفقہ ص 65
محمد سلام مدکور ' المدخل الی الفقہ الاسلامی ص 250
(97) الخلاف ' علم اصول الفقہ 71 ' 73
ابو زہرہ ' اصول الفقہ 189
الخلاف ' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص 50
(98) سنن ابو داؤد ' جلد دوم ص 129 بیروت
(99) ابو زہرہ ' اصول الفقہ 191
الخلاف ' علم اصول الفقہ ' ص 75
الخلاف ' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ 52
(100) ابو داؤد (باب نکاح) جلد اول ص 325 بیروت
(101) الخلاف ' علم اصول الفقہ ص 76 ' 77
الخلاف ' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ' 54
ابو زہرہ ' اصول الفقہ ' 191 ' 192
(102) ابو زہرہ اصول الفقہ ' 192
(103) الشوکانی ' ارشاد الفحول ' 210
حاشیہ البنانی علی جمع الجوامع ' 262/2

الآمدی منتہی السول القسم الثالث، ص 17
المستصفی 288/2
ابن امیر الحاج، التقریر و التحبیر، 189/3
جمال الدین الاسنوی، نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول للبیضاوی
(104) صحیح البخاری، جلد 7، ص 129، طبع ترکی
(105) الترمذی، الجامع الصحیح (العاریۃ موداۃ) 557/3
بتحقیق فواد عبدالباقی، طبع مصر 1976ء
(106) الزرقاء الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، ف 11
(107) ابن قیم، اعلام الموقعین 128/4
(108) سنن ابی داؤد (لزوم السنۃ) 261/2، بیروت
الجامع الصحیح للترمذی، (العلم باب ماجاء فی الاخذ بالسنۃ) 44/5 بتحقیق ابراہیم
(109) عبدالرحمان مبارکپوری، تحفۃ الاحوذی بشرح الجامع الترمذی، 440/7
(110) مسند الامام احمد بن حنبل، 382/5
(111) اعلام الموقعین، 132/4، 153
(112) ابو زہرہ، اصول الفقہ، 170، 171
امام شافعی، الرسالہ، بتحقیق احمد محمد شاکر، ص 598، طبع الاولی، 1940ء
(113) ابو زہرہ، مالک، ص 259
(114) ابو زہرہ، ابن حنبل، ص 256، 257
(115) الشوکانی، ارشاد الفحول، ص 252
(116) الغزالی، المستصفی، 286
(117) الدکتور حسین حامد حسان، نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی،
ص 6، دار النہضۃ، 1971ء، مصر
(118) مصطفیٰ زرقاء، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، ف 25
(119) الغزالی، المستصفی، ج 1 ص 286
(120) ابو زہرہ، اصول الفقہ، ص 220
(121) الغزالی، المستصفی، 286/1
(122) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، ف 26
الدکتور معروف الدوالیبی، المدخل الی علم اصول الفقہ،
ص 416، 417، الطبعۃ الثانیہ،
عبدالوہاب خلاف، اصول الفقہ، ص 163، الطبعۃ الثانیۃ
(123) علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ص 156

مصطفیٰ زید ' المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ' ص 31

(125) مسلم الثبوت ' ج 2 ص 84

ضوابط المصلحۃ : ص 142

(126) الجامع للترمذی ' (الحدود)

(127) محمد سعید رمضان البوطی ' ضوابط المصلحۃ ' ص 145 ' 146

(129) الشاطبی ' الاعتصام ' 307/3

ابو زہرہ ' اصول الفقہ : ص 221

(130) دنیائے اسلام ' جیمز کرنزیک اردو ترجمہ سید ہاشمی ' صفحہ 95 ' لاہور

(132) صبحی محمصانی ' فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ) ص 297

(133) حسن علی الشاذلی ' المدخل الی الفقہ الاسلامی ' ص 220

(134) ابن عابدین ' نشر العرف (مجموعہ رسائل ابن عابدین) 114/2

(135) ابو زہرہ ' امام مالک (اردو) ص 439

(136) ابن نجیم ' الاشباہ و النظائر ص 93 ۔ نشر العرف (بحوالہ مذکور) ص 114

(137) بحوالہ مذکور

(138) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ' ص 273

(139) عبدالوہاب خلاف ' مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ : ص 145

(140) الطبری ' جامع البیان فی تفسیر القرآن ' 30/3

(141) الطبری ' جامع البیان فی تفسیر القرآن 106/9

(142) ابو بکر جصاص ' احکام القرآن ' 106/3

(143) ابوبکر بن العربی ' احکام القرآن ' ص 203

(144) ابن حجر ' فتح الباری ' 405/4 ' 406

(145) ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ' ص 93

السیوطی ' الاشباہ و النظائر ' ص 89۔

المجلہ ' مادہ 36

ابن عابدین ' نشر العرف ' ص 115

(146) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ' ص 273

تقی امینی ' فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص 274

(147) ابن عابدین ' نشر العرف 115

تقی امینی ' ص 274

(148) ابن عابدین ' نشر العرف ' ص 115

ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ' 93

(149) تقی امینی ' ص 275 ' ابن نجیم ' ص 94
(150) حوالہ مذکور
(151) تقی امینی ' ص 275
(152) ابن عابدین ' ص 115
(153) المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ' ص 213
(154) p. 20 Salmond an lurisprudence
(155) تقی امینی ردالمحتا ' جلد 4
(156) مجیب اللہ ندوی : فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل ' ص 124
(157) ابن عابدین ' صفحہ نمبر 101
(158) الدکتور حسن الشاذلی : المدخل للفقہ الاسلامی ' الکویت 1977
(159) ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ' 101
(160) السیوطی : ص 92
(161) ابن نجیم و عابدین : مجیب اللہ ندوی ' ص 131
(162) مجیب اللہ ندوی ' ص 128 ' 129
(163) المجلہ ' مادہ (13)
(164) مجیب اللہ ص 129 ' (دررالحکام)
(165) ابوزہرہ : امام ابوحنیفہ (اردو)
(166) مجیب اللہ ' ص 133 ' 134
(167) ابن عابدین ' ص 115
(168) شاذلی ' ص 421
(169) الدکتور مصطفیٰ احمد زرقاء : الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' 844/2
(170) ابن عابدین ' ص 115
(171) مجیب اللہ ' 135 ' 136
(172) ابوزہرہ ' جلد دوم ' صفحہ 274
(173) مجیب اللہ ندوی ' ص 136
(174) مصطفیٰ زرقاء ' فی ثوبہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' 839/2
(175) مصطفیٰ زرقاء فی ثوبہ الجدید جلد دوم ص 879
(176) ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ' ص 101
(177) زرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ص 889
(178) ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ' ص 101
(179) زرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ص 890

(180) ابن عابدین ' ص 116

(181) زرقاء الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ص 892

(182) زرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ص 894

(183) ابن نجیم ' الاشباہ والنظائر ص 101

(184) ابن عابدین ' ص 116

(185) مجلہ ' مادہ ' 569

(186) ابن عابدین ' 116

(187) ابن عابدین ' ص 125

(188) زرقاء ' ص 909

(189) عبدالوہاب خلاف ' علم اصول الفقہ ' ص 84 الطبعہ الثانی ' 1984

(190) تھانوی ' کشاف اصطلاحات الفنون ' 391/2
الشاطبی ' الموافقات ' 391/4

(191) الشوکانی ' ارشاد الفحول ' ص 241
الشاطبی ' الاعتصام ' 208/4

(193) محمد سلام مدکور ' المدخل للفقہ الاسلامی ' ص 254
الطبعہ الاولی ' 1960 ' القاہرہ

(194) الامام الشافعی ' الرسالہ ' تحقیق احمد محمد شاکر ' الطبعہ
الاولی ' 1940 ' مصر
الامدی ' الاحکام فی اصول الاحکام 209/4

(195) الامدی ' الاحکام فی اصول الاحکام 173/3
محمد سلام مدکور ' المدخل الی الفقہ الاسلامی ' ص 255

(196) ابو زہراء ' اصول الفقہ ' ص 209

(197) السرخسی ' المبسوط ' 145/10

(198) ابو زہرہ ' اصول الفقہ ' ص 210

(199) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 3/27

(200) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' 3/27

(201) الشاطبی ' الاعتصام ' 141/2 المکتبہ التجاریہ

(202) ابو زہرہ ' مالک ' ص 279

(203) الزرقاء ' الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ' ف 3/27

(204) القاموس ' 24/3 (تحت مادہ ورح)

(205) تنقیح الفصول ' 200/2

الفروق' 32/2

(206) شرح تنقیح الفصول فی الاصول' ص 449

(207) ابن القیم' اعلام الموقعین' 135/3

(208) صالح بن عبدالعزیز' اصول الفقہ و ابن تیمیہ' ص 489

(209) ابن القیم' اعلام الموقعین: 135/3

محمد سلام مدکور' المدخل الی الفقہ الاسلامی' ص 269

صالح بن عبدالعزیز' اصول الفقہ وابن تیمیہ ص 483

(210) شرح تنقیح الفصول للقرافی' ص 448

(211) الشاطبی' الموافقات' 199/4

(212) الفروق' القسم الثالث

(213) الجامع لاحکام القرآن' 61/7

(214) صحیح مسلم' تحقیق فواد عبدالباقی (الایمان) 29/1' بیروت

مسند احمد بن حنبل' 164/2

(215) الجامع للترمذی' تحقیق ابراہیم علوہ (التفسیر) 418/5

مسند الامام احمد بن حنبل' 393/3

(216) الصحیح البخاری (النکاح) 159/6 طبع ترکیا

الجامع للترمذی' تحقیق ابراہیم علوہ (الفتن) 466/4 بیروت

مسند الامام احمد ابن حنبل' 446/3

(217) تحفۃ الاحوذی' 150/4 153 155 المدینۃ المنورۃ

سنن النسائی بشرح السیوطی' 95/4' بیروت

سنن ابن ماجہ (الصدقات)' تحقیق فواد عبدالباقی' 823/2' مصر

(218) سنن ابن ماجہ (الفرائض)' تحقیق فواد عبدالباقی 913/2

سنن الدارمی' 277/2 (الفرائض)' ملتان

صالح عبدالعزیز' اصول الفقہ وابن تیمیہ' 495/2 - 497

(219) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید' ف 27

(220) الآمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' 172/4

(221) الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 237

(222) ابو زہرہ' اصول الفقہ' 224

(223) محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 262

(224) محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 262

(225) ابو زہرہ' اصول الفقہ' ص 235

محمد سلام مدکور، المدخل الفقہ الاسلامی ص 263

(226) ابو زہرہ، اصول الفقہ، ص 237

الشوکانی، ارشاد الفحول، ص 237

(227) ابو زہرہ، اصول الفقہ، ص 241

باب سوم

قواعد و استنباط

قرآن کریم اور سنت کے احکام و ارشادات "نصوص شریعت" کہلاتے ہیں اور فی الحقیقت اسلامی شریعت کے اولین اور اساسی مصادر یہی دو ہیں۔ بالفاظ دیگر کہا جا سکتا ہے کہ احکام شریعت کے جاننے کے دلائل دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ دلائل جو مبنی بر نصوص ہوں اور وہ دلائل جو نصوص پر مبنی نہ ہوں' مثلاً قیاس اور استحسان وغیرہ اور یہ دلائل بھی فی الواقع قرآن و سنت کی نصوص کے تابع اور ان سے مستفاد ہوتے ہیں۔ (1)

غرض ہر حالت میں فقیہ استنباط احکام میں قرآن و سنت کی نصوص ہی کو مد نظر رکھتا ہے۔ قرآن و سنت کی زبان عربی ہے اس لئے قرآن و سنت کی نصوص کے فہم کے لئے فقیہ اور مجتہد کا عربی زبان سے واقف ہونا ضروری ہے۔ مزید بر آں استنباط کے احکام کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ فقیہ یا مجتہد قرآن و سنت میں وارد عربی کے اسالیب بیان' تعبیرات اور الفاظ کے معانی اور ان کے مختلف پہلوؤں سے بخوبی آشناء ہو۔

قرآن و سنت کے صحیح فہم اور نصوص شریعت میں بیان کردہ احکام کے صحیح ادراک کے لئے علمائے اصول نے بعض اصول و ضوابط وضع کئے ہیں۔ فقیہ کے لئے ان اصولوں کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کیونکہ ان کو مد نظر رکھ کر ہی فقیہ کی بصیرت قرآن و سنت کی نصوص کے قانونی پہلوؤں سے ہم آہنگ ہو سکتی ہے۔ اصول استنباط اور قواعد تعبیر کی مدد سے فقیہ نہ صرف یہ کہ استنباط احکام کر سکتا ہے بلکہ اسے نصوص کے درمیان ظاہری تعارض کو توفیق اور تطبیق کے ذریعہ رفع کرنے کا سلیقہ بھی معلوم ہو جاتا ہے اور اسے مقاصد شریعت کا بھی عرفان حاصل ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اخذ و استنباط احکام میں روح کو مد نظر رکھ کر مقاصد شریعت کی تکمیل کر سکے۔

تعبیر الفاظ اور ان کے مفاہیم کی تعیین سے متعلق قواعد کی اساس حسب ذیل دو

امور ہیں۔

قرآن و سنت میں وارد الفاظ کے معنی اور ان کے مفاہیم

قرآن و سنت کے احکام کے بیان اور توضیح کا نبوی منہاج

زبان و بیان سے متعلق قواعد کے چار سو پہلو ہیں۔

(الف) معانی اور مفاہیم کا ایسا گہرا ادراک جس سے الفاظ کی اپنی معانی پر دلالت کی قوت تاثیر معلوم ہو جائے۔

(ب) مفاہیم پر الفاظ کی دلالت کے متنوع اسالیب کا علم اور یہ فہم کہ الفاظ کی اپنے مفاہیم پر یہ دلالت صریح عبارت سے حاصل ہو رہی ہے یا محض الفاظ اس جانب اشارہ کر رہے ہیں۔ نیز یہ کہ لوازم معنی کی جانب اشارہ ہو رہا ہے یا الفاظ اس جانب اشارہ کر رہے ہیں۔

(ج) نص میں مستعمل الفاظ عام ہیں یا خاص' مطلق ہیں یا مقید۔

(د) قرآن و سنت کی نصوص کے وہ الفاظ و تعبیرات جن سے انسان کو کسی حکم کا مکلف قرار دیا جاتا ہے۔

الفاظ قرآن و سنت باعتبار وضوح

قرآن و سنت کے الفاظ وضاحت کے اعتبار سے دو طرح کے ہیں۔ وہ الفاظ جن کے معانی بالکل واضح ہیں اور ان میں کسی طرح کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور وہ الفاظ جن کے بیان اور توضیح کی ضرورت ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ سنت نے قرآن و سنت میں مذکور ایسے تمام الفاظ کی توضیح کر دی ہے اور ان کا بیان مکمل ہو گیا ہے۔ فقہائے کرام اگر کسی حکم کے بارے میں سنت کے بیان سے باخبر نہیں ہو سکے تو لازما" یہ مطلب نہیں ہوتا کہ سنت میں اس کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان پر مشتمل متعلقہ سنت ان تک نہیں پہنچی ہے' بہرحال یہ امر یقینی ہے کہ سنت بحیثیت مجموعی قرآن کریم کا بیان اور خود سنت میں وارد احکام کا بیان ہے اور مجموعی طور پر سنت کا یہ بیان جماعت فقہاء تک پہنچ گیا ہے۔ (2)

وضاحت کے مراتب اور قوت بیان کے درجات کے اعتبار سے واضح الفاظ کی حسب ذیل چار اقسام ہیں۔

(1) ظاہر : جو باعتبار قوت دلالت سب سے کم مرتبہ کا حامل لفظ ہے۔

(2) نص : ظاہر سے بلند مرتبہ کا حامل لفظ

(3) مفسر : نص سے بلند تر مرتبہ کا حامل لفظ

(4) محکم : مفسر سے بلند تر مرتبہ کا لفظ

(1) ظاہر

ظاہر وہ ہے جس کا صیغہ اپنے معنی پر واضح دلالت کرے۔ اس کے معنی کا سمجھنا خارجی قرینے پر موقوف ہو اور نہ اس کے معنی سیاق یعنی صیغہ کا اصل مقصود ہوں۔ یعنی لفظ کی دلالت اس معنی غیر مقصود پر لفظی دلالت ہو اور سیاق کلام کا مقصود نہ ہو بلکہ کسی اور مقصود کا تابع ہو۔ (3)

واحل اللہ البیع و حرم الربوا۔ (البقرہ ۲۷۲

(حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)

اس آیت میں بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے کا مفہوم بغیر کسی خارجی قرینے کے خود بخود احل اور حرم کے الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے اور یہ مفہوم اور سیاق آیت کا مقصود نہیں ہے' کیونکہ سیاق آیت میں تو یہ بات بیان کی گئی ہے کہ بیع اور ربا میں مماثلت نہیں ہے اور ان لوگوں کی تردید کی گئی ہے جنہوں نے کہا تھا کہ بیع بھی ربا کی طرح ہے۔ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

ذالک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع و حرم الربوا۔ (البقرہ ۲۷۵

(یہ سزا اس لئے ہوگی کہ وہ کہتے ہیں کہ بیع بھی تو سود ہی کی طرح ہے۔ حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

ظاہر کا حکم

ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جب تک کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جو اس کے ظاہر سے عدول کا تقاضا کرے' اس وقت تک ظاہر کے ظاہری حکم پر عمل لازم ہے' کیونکہ ظاہر میں اصل یہی ہے کہ اس کے لفظ کو ظاہری معنی سے نہ ہٹایا جائے' تاآنکہ کوئی دلیل اس کو ظاہری معنی سے ہٹانے کی متقاضی ہو یا اس سے دیگر معنی مراد ہوں۔

اگر ظاہر عام ہو تو اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اگر مطلق ہو تو تقیید ہو سکتی ہے اور اگر حقیقت ہو تو مجازی معنی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ اس طرح تاویل کی دیگر صورتیں بھی بروئے کار آسکتی ہیں۔ البتہ تاویل اس وقت تک درست نہیں ہو گی جب تک اس تاویل کی بنیاد نص یا قیاس یا شریعت کے مزاج اور شریعت کے عمومی اصول پر قائم نہ ہو۔ اگر دلیل شرعی پر تاویل کی بنیاد نہیں تو وہ تاویل باطل ہے۔

نص

نص وہ ہے جس کا لفظ واضح طور پر اپنے اس معنی مقصود پر دلالت کرے جو معنی سیاق کلام سے اصالتاً ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر لفظ کے معنی اس طور پر ظاہر ہوں اور سیاق کلام کا مقصود اصلی ہوں تو یہ لفظ اپنے اس معنی پر نص ہو گا۔ جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد (واحل اللہ البیع و حرم الربوا) اس معنی پر نص ہے کہ بیع اور ربا میں کوئی مماثلت نہیں ہے' کیونکہ یہی لفظ کے ظاہری معنی ہیں اور یہی سیاق کلام کا مقصود اصلی ہے۔

نص کا حکم

نص کا حکم وہی ہے جو ظاہر کا ہے اور نص میں بھی ظاہر کی طرح تاویل ہو جاتی ہے۔

مفسر

مفسر وہ ہے جس کا لفظ واضح طور پر کسی ایسے تشریحی معنی پر دلالت کرے کہ اس کے بعد تاویل کی گنجائش باقی نہ رہے' جیسے پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانے والوں کے بارے میں اللہ سبحانہ کا یہ فرمان ہے۔ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ (النور ۴)

(تو انہیں اسی کوڑے مارو)

نص اگر بذات خود مجمل ہو لیکن شارع اس کی تفصیل بیان کر کے اس کے اجمال کو دور کر دے تو وہ نص بھی مفسر ہوگی۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق۔ (الاسراء ۳۳)

(اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے اسے قتل مت کرو' ہاں مگر حق پر)

اگرچہ نص مجمل ہے مگر نبی ﷺ نے یہ ارشاد فرما کر اس کی تشریح فرما دی کہ

(مسلمان کا قتل تین وجوہات کی بنا پر درست ہے۔ شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کرنا' ایمان لانے کے بعد کفر کرنا اور کسی کو بلا وجہ قتل کر دینا)

مفسر کا حکم

مفسر پر اس کی تفصیل کے مطابق عمل لازم ہے۔ اس میں نہ تاویل ہو سکتی ہے اور نہ اسے اس کے ظاہر ہونے سے ہٹایا جا سکتا ہے' وہ تفسیر و تشریح جس سے تاویل کا احتمال باقی نہ رہے' وہ تفسیر ہے جو خود لفظ نص سے ماخوذ ہو یا ایسے تشریحی بیان سے ماخوذ ہو جس کا منبع خود شارع کی ذات ہو' اس کے برعکس فقہاء اور مجتہدین کی تفسیر کو قانون کا درجہ حاصل نہیں ہوگا اور نہ اس سے تاویل کا احتمال ختم ہوگا۔

محکم

محکم وہ ہے جس کا لفظ اپنے معنی پر اس طرح واضح طور پر دلالت کرے جس میں ابطال و تغیر نہ ہو سکے اور نہ اس میں تاویل کی گنجائش باقی رہے' کیونکہ محکم سے جو حکم مستفاد ہوتا ہے وہ قواعد دین میں سے ہوتا ہے۔

جیسے صرف اللہ سبحانہ کی عبادت اور کتابوں اور رسولوں پر ایمان' یا یہ کہ محکم ان فضائل اخلاق پر مشتمل ہوتا ہے جو تبدیلی احوال سے نہیں بدلتے' جیسے والدین کی تعظیم اور عدل و انصاف' یا یہ کہ وہ حکم ایسا جزئی اور فرعی حکم ہوتا ہے جس کو شارع نے ابدی اور دائمی قرار دیا ہو' جیسے پاک دامن

عورتوں پر تہمت لگانے والوں کے بارے میں اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔ (النور)

(اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔

محکم قطعی طور پر واجب ہے اور اسے اس کے ظاہری معنی سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔

تعارض کی صورت میں حکم

اگر ظاہر اور نص باہم' متعارض ہوں تو ترجیح نص کو حاصل ہو گی کیونکہ وہ شارع کا مقصود اصلی ہے اور اگر نص اور مفسر میں تعارض پایا جائے تو مفسر کو ترجیح دی جائے گی' کیونکہ اپنی مراد پر اس کی دلالت اس قدر واضح ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے اور اگر محکم اور مفسر میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح ہو گی کیونکہ محکم کی دلالت مفسر سے زیادہ قوی ہے۔ (4)

الفاظ قرآن و سنت باعتبار عدم وضوح

قرآن و سنت کے ایسے الفاظ کی جو اپنے بعض مدلولات میں غیر واضح ہوں' چار قسمیں ہیں۔

خفی   مشکل   مجمل   متشابہ

خفی

خفی اصول فقہ کی اصطلاح میں وہ ہوتا ہے جس کا لفظ اپنے ظاہری معنی پر دلالت تو کرتا ہو مگر اس کے معنی کے کچھ افراد پر منطبق ہونے میں ایسی پیچیدگی اور خفا ہو کہ اس میں غور و تامل کی ضرورت پیش آئے اور اس پیچیدگی اور خفاء کی وجہ یہ ہو کہ جس فرد میں یہ خفا ہے اور اس میں یا تو کوئی صفت باقی تمام افراد سے زائد ہے یا باقی افراد سے کوئی وصف کم ہے اور اس فرد کا اپنا مخصوص نام بھی ہے۔

وصف کی کمی یا زیادتی اور نام کی جداگانہ نوعیت کی بنا پر اس فرد میں اشتباہ پیدا ہو گیا اور اس فرد کی نسبت سے نص کا لفظ خفی ہو گیا' جیسے قرآن کریم (المائدہ 33) میں وارد لفظ "السارق" (چور) ہر اس شخص پر منطبق ہے جو پوشیدہ طور پر کسی دوسرے کا مال

اس کی حفاظت سے نکال لے۔ کیونکہ سرق (چوری) کی تعریف یہی ہے کہ دوسرے کا مال اس کی محفوظ جگہ سے چھپا کر لے جانا۔ اب سارے کے لفظ کو طرار (اچکا' جیب تراش) پر منطبق کرنے میں ایک قسم کا خفا اور پیچیدگی ہے' کیونکہ طرار اپنے ہاتھ کی صفائی سے لوگوں سے نظریں بچا کر چوکنے اور جاگتے ہوئے انسان سے رقم حاصل کر لیتا ہے' اس طرح جیب کترے میں جرات کا وصف سارق سے زیادہ ہوگیا' اسی لئے اس کو چور کے بجائے ایک علیحدہ نام سے پکارا گیا۔ اسی طرح کفن چور کی مثال ہے کیونکہ کفن چور وہ شے چراتا ہے جو کسی کی بھی ملکیت نہیں ہے (بعض اصحاب کی رائے کے مطابق) یا غیر محفوظ جگہ سے چراتا ہے (دیگر حضرات کی رائے کے مطابق)۔

غرض لفظ سارق' جیب کترے اور کفن چور کے لحاظ سے خفی سمجھا جائے گا اور اس خفا کے ازالے کا ذریعہ بحث و اجتہاد ہے۔ اگر فقیہ یہ خیال کرے کہ لفظ سارق اپنے مفہوم کی دلالت سے جیب کترے اور کفن چور' دونوں پر مشتمل ہے تو وہ اسے لفظ سارق کے مترادف قرار دے کر اس پر سارق کا حکم عائد کر دے گا اور اگر فقیہ یہ سمجھے کہ ان دونوں پر لفظ سارق کا اطلاق دلالت کے کسی بھی طریقے سے نہیں ہوتا تو وہ ان دونوں پر سرقہ کا حکم منطبق نہیں کرے گا۔ ان دنوں صورتوں میں جو نتیجہ سامنے آیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہدین نے بالاتفاق جیب کترے کو سارق قرار دیا ہے۔ مگر کفن چور کو سارق قرار دینے میں ان کے درمیان اختلاف باقی رہا ہے۔ (5)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک نص کے لفظ سارق (جو حد سرقہ کا موجب ہے) کا اطلاق نباش (کفن چور) اور طرار (اچکے' جیب کترے) پر نہیں ہوتا' یہی رائے امام محمد کی بھی ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف اور آئمہ ثلاثہ (امام مالک' شافعی اور احمد) کی رائے یہ ہے کہ نباش اور طرار لفظ السارق کے عموم میں داخل ہیں۔

نص کا مخفی ہونے کی ایک اور مثال رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ

القاتل لا یرث

(قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوتا) 6

لفظ قاتل واضح ہے اور اپنے معنی پر پوری طرح دلالت کرتا ہے اور قاتل عمد پر پوری طرح منطبق ہے۔ لیکن کیا حدیث میں وارد لفظ (القاتل) میں قتل خطا' قتل بالسبب' اعانت قتل اور تحریض قتل بھی داخل ہیں۔ یعنی کیا ان اقسام قتل کا مرتکب قاتل بھی مورث کے ترکہ سے محروم قرار پائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک ہر نوع کا قتل میراث سے محرومی کا سبب بنتا ہے کیونکہ مذکورہ حدیث سے وارد لفظ "القاتل" کے عموم کا اطلاق ہر نوع کے قاتل پر ہوتا ہے۔ مالکی فقہاء کے نزدیک قتل میں قصد کا پایا جانا اور عدوان کا ہونا قاتل کی محرومی میراث کا باعث بنتے ہیں۔ چنانچہ اگر قاتل' بچہ ہو یا مجنون ہو یا قاتل قتل خطا کا مرتکب ہوا ہو تو ان کے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا۔

حنفی فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ محرومی میراث کے اعتبار سے قتل میں محض قصد کا اعتبار نہیں ہے بلکہ نیت بھی موجود ہونی چاہئے اور قتل بطور عذر نہ ہو اور مکلف شخص سے سرزد ہوا ہو۔ بنابریں حنفی فقہاء کے نزدیک قتل خطا کا مرتکب اگر مکلف شخص ہو تو وہ قتل مانع میراث ہے اور قتل سبب مانع میراث نہیں ہے اگر اس میں قصد و عدوان موجود ہو۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ شارع نے قتل کی ایک سزا میراث سے محرومی قرار دی ہے۔ اس لئے ہر وہ مرتکب قتل جو اپنے مورث کو قتل کر کے قاتل کہلائے' میراث سے محروم ہو گا۔ (7)

مشکل

مشکل وہ وصف ہے جو اپنے صیغے کے لحاظ سے اپنی مراد پر دلالت نہ کرے' البتہ کسی بیرونی قرینے سے اس کی مراد کا تعین کر دینا ممکن ہو' اس کی مثال وہ لفظ مشترک ہے جو متعدد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور خود لفظ کے صیغے میں ایسی کوئی دلالت موجود نہ ہو جو شارع کے مقصود معنی بتلائے' البتہ کوئی بیرونی قرینہ شارع کے مقصودی معنی متعین کر دے جیسے لفظ (قراء) اس فرمان الٰہی میں

والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء۔ البقرۃ ۲۲۸)

(مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین میعادوں تک روکے رہیں)

قرآن کریم میں اس آیت میں وارد لفظ "قروء" قرء کی جمع ہے جس کے دو معنی ہیں۔ ایک حیض اور دوسرے زمانہ پاکی۔ آیت میں وارد یہ لفظ اس امر کی نشاندہی نہیں کرتا کہ یہاں قروء سے مراد طہارت کا زمانہ ہے یا حیض کا۔ کیونکہ اس لفظ کے دو معنی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ لفظ مشترک ہے اور چونکہ نص قرآنی ان دونوں معانی میں سے کسی ایک کی جانب اشارہ نہیں کرتی بلکہ دونوں معانی میں سے ایک کے تعین کے لئے خارجی دلیل کی ضرورت ہے اس لئے یہ لفظ مشکل ہے۔

حنفی فقہاء قروء کے لفظ سے حیض مراد لیتے ہیں اور شافعی فقہاء کے نزدیک اس سے مراد طہر(زمانہ پاکی) ہے۔ حنفی فقہاء کے حسب ذیل دلائل ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔

تدع الصلاۃ ایام اقراء ھا التی کانت تحیض فیھا (۱)

(عورت قروء کے ان دنوں میں نماز ترک کردے گی جن میں اسے حیض آتا ہے) 8

طلاق الامۃ اثنان وعدتھا حیضتان (۲)

(باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدد دو حیض ہیں) 9

اس حدیث میں خود رسول اللہ ﷺ نے عدت کو حیض کی تعداد سے بیان کیا ہے' جس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ بالا قرآن کریم کی آیت میں بھی قروء سے مراد حیض ہے۔ مگر امام شافعی اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھتے۔

(3) قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن۔ (البقرۃ : ۲۲۸)

(اور ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ اللہ نے ان کے رحم میں جو کچھ خلق کیا ہے اسے چھپائیں)

رحم میں حیض پیدا ہوتا ہے طہر نہیں اس لئے مناسب یہ ہے کہ قروء سے مراد

حیض ہی ہو۔

(3) قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے۔

وللائی یئسن من المیحض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثتہ اشھر۔

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہو تو (تمہیں معلوم ہو کہ ان کی عدت تین ماہ ہے)

اس مقام پر تین ماہ کی مدت تین حیض کی جگہ استعمال ہوتی ہے جس کا قرینہ خود آیت میں موجود ہے' اس لئے مناسب ہے کہ قروء کے معنی حیض لئے جائیں۔

(3) اسلامی شریعت نے مقداروں کی بیان میں ان کے لغوی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا ہے۔ طہر ایک سلبی امر ہے یعنی حیض کا نہ ہونا' جب کہ حیض ایک ایجابی امر ہے۔ 1

کبھی مختلف نصوص کے موازنے سے بھی اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ ہر نص جداگانہ طور پر اپنے معنی پر دلالت میں ظاہر ہو اور کوئی اشکال نہ ہو' مگر ان نصوص کے ملانے اور جمع کرنے سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے۔

مشکل کے اشکال کو دور کرنے کا طریقہ اجتہاد ہے۔ اگر نص میں کوئی لفظ مشترک آجائے تو فقیہ کو چاہئے کہ قرآن اور شرعی دلائل کی مدد سے لفظ کے اشکال کو دور کر کے اس کی مراد متعین کر دے اور اگر ایسی نصوص ہوں جن کے ظاہر میں تناقص و اختلاف ہو تو فقیہ کا کام ہے کہ صحیح تاویل کی مدد سے ان میں ہم آہنگی اور توافق پیدا کر کے ان کے ظاہری اختلاف کو دفع کر دے۔ مگر شرط یہ ہے کہ فقیہ تاویل میں دیگر نصوص شریعت کے عام اصولوں اور حکمت قانون سازی کو مدنظر رکھے۔

مجمل

مجمل وہ لفظ ہے کہ جس کا صیغہ اپنی مراد پر دلالت نہ کرے اور اس مراد کو بیان کرنے والے لفظی اور حالی قرائن بھی موجود نہ ہوں' اس قسم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جن کو شارع نے ان کے لغوی معنی سے ہٹا کر مخصوص شرعی اور اصطلاحی معنی دے دیئے

ہوں' جیسے لفظ صلوٰۃ' زکوٰۃ اور صیام۔ اور وہ تمام الفاظ جن کے شارع نے لغوی معنی کے بجائے مخصوص شرعی معنی مراد لئے ہوں۔ اگر نص شرعی میں اس قسم کا کوئی لفظ آجائے تو وہ مجمل سمجھا جائے گا تاآنکہ شارع نے اس کی تشریح بیان کر دی ہو جیسا کہ سنت قولی اور سنت عملی نے صلوٰۃ کی تشریح کی ہے اس کے ارکان' شروط اور کیفیات بیان کی ہیں' اور اس طرح زکوٰۃ اور صیام جیسے الفاظ جو قرآن میں مجمل ہیں سنت نے ان کی تشریح کر دی ہے بعض مقامات پر قرآن مجید میں وارد مجمل لفظ کی خود قرآن میں تشریح آگئی ہے' جیسے فرمان الٰہی میں لفظ "القارعہ" کی تشریح بیان کر دی گئی ہے۔

القارعتہ ٥ ماالقارعتہ ٥ وما ادرک ما القارعتہ ٥ یوم یکون الناس کالفراش المبثوث ٥ و تکون الجبال کالعھن المنفوش۔ (القارعتہ ١-٥)

(وہ کھڑکھڑانے والی چیز کیسی کچھ ہے' وہ کھڑکھڑانے والی چیز' آپ کو خبر ہے کہ وہ کیسی کچھ ہے وہ کھڑکھڑانے والی چیز۔ جس روز آدمی پریشان پروانوں کی طرح ہو جائیں گے اور پہاڑ دھنکی ہوئی اون کی طرح ہو جائیں گے)

غرض ہر وہ لفظ جس کے شارع نے کوئی ایسے خاص معنی مراد لئے ہوں جو نہ تو لفظ کے معنے سے ظاہر ہوتے ہوں اور نہ خارجی قرائن اس معنی کو بیان کرتے ہوں وہ لفظ مجمل ہے۔ مجمل لفظ کا بیان اور اس کی وضاحت وہی قابل قبول ہے جو اللہ یا اس کے رسول (شارع نے کی ہو اگر شارع نے اسے بیان نہیں کیا ہے تو اس کے بیان کا کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔)

اگر کسی مجمل کو شارع نے ناکافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہو اور اس کی ضروری توضیح نہ کی ہو تو ایسا لفظ مجمل اس ناکافی بیان کی وجہ سے مجمل سے نکل کر مشکل میں داخل ہو جائے گا اور فقیہ کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ شارع کی جانب سے مزید تشریح و توضیح کے بغیر اپنے اجتہاد سے اس اشکال کو رفع کر دے۔

متشابہ

متشابہ وہ لفظ ہے جس کا صیغہ اپنی مراد پر دلالت نہ کرے۔ اسے بیان کرنے والے خارجی قرائن بھی موجود ہوں اور شارع نے اس کے علم کو اپنے تک محدود رکھا ہو اور اس کی تشریح نہ کی ہو۔

قانونی نصوص میں کوئی لفظ متشابہ موجود نہیں اور قرآن میں احکام پر مشتمل آیات اور احادیث احکام میں کوئی ایسا لفظ متشابہ موجود نہیں ہے جس کی مراد نامعلوم ہو۔ احکام شریعت میں متشابہ موجود نہیں ہے' البتہ دیگر مقامات پر وارد ہوتا ہے' جیسا کہ حروف مقطعات جن سے بعض قرآنی سورتوں کی ابتداء ہوئی ہے متشابہات کی مثالیں ہیں۔

الفاظ کا اشتراک' اس کی عمومیت اور خصوصیت

جس معنی کے لئے کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو اس معنی کے لحاظ سے لفظ کی تین قسمیں ہیں۔

مشترک　　　　عام　　　　خاص

لفظ مشترک

لفظ مشترک وہ ہے جو دو یا زیادہ معانی کے لئے مختلف مواقع کے لئے وضع کیا گیا ہو اور جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور بدل کبھی اس پر دلالت کرتا ہو۔ اور کبھی دوسرے معنی پر لفظ (قرء) حیض پر اور زمانہ پاکی پر دلالت کرتا ہے اور (والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما) میں ید داہنے اور بائیں ہاتھ پر دلالت کرتا ہے اور انگلیوں کے پوروں سے لے کر کہنیوں تک بھی ہاتھ ہے اور شانوں تک بھی ہاتھ ہے۔

اشتراک کبھی لغوی معنی میں اور کبھی شرعی اصطلاحی معنی میں ہوتا ہے اور کبھی یہ اشتراک متعدد لغوی معانی میں ہوتا ہے۔

اگر اشتراک لغوی معنی اور شرعی اصطلاح معنی میں ہو تو پھر ضروری ہے کہ اس لفظ کے اصطلاحی شرعی معنی ہی مراد لئے جائیں' جیسے طلاق کے معنی لغت میں بھی قید کو کھول دینے کے ہیں جب کہ شریعت میں بھی اس کے معنی بندش نکاح کو کھول دینے کے ہیں۔

اس لئے جب ارشاد الٰہی (الطلاق مرتان) میں اس لفظ مشترک کے معنی معلوم کرنا چاہیں تو ہم اس کے اصطلاحی معنی ہی لیں گے۔

اگر لفظ مشترک کا اشتراک دو یا زیادہ لغوی معنوں میں ہو تو کسی دلیل کی بنا پر اس کے ایک معنی پر عمل کرنا لازمی ہے' کیونکہ تقاضائے عقل یہی ہے کہ شارع کی مراد ایک ہی معنی رہیں گے۔ اس لئے فقیہ کا کام ہے کہ وہ قرائن اور علامات کی مدد سے اس کا ایک معنی متعین کر دے۔ دو لغوی معنی میں لفظ کے اشتراک کی مثال اللہ سبحانہ کے اس ارشاد میں حرف "واو" ہے۔

ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق (الانعام ۱۲)

(اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ' ایسا کرنا فسق ہے)

آیت میں واو لفظ مشترک ہے جو لغتاً عطف کے لئے بھی مستعمل ہے اور حال کے لئے بھی۔ اگر اس آیت میں حال مراد لیا جائے تو ممانعت اس کی ہوگی جس پر نام خدا نہیں لیا گیا' حالانکہ غیر خدا کا نام لینا فسق ہے اور اگر اس سے عطف مراد لیا جائے جس پر نام خدا نہیں لیا گیا' اس کی ممانعت مطلقاً ہوگی' خواہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا یا نہ لیا گیا ہو۔

لفظ مشترک کے معنی خواہ کتنے ہی ہوں مگر شارع کا مقصود ان میں سے ایک ہی ہوتا ہے' کیونکہ متعدد معانی بطور بدل ہوتے ہیں یعنی ایک معنی مراد ہو تو دوسرا نہیں ہوتا اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات یہ معانی مختلف ہوتے ہیں' اگر یہ بیک وقت مراد لئے جائیں تو معنی مقصود اور اس کی ضد بیک وقت مراد بن جائیں گے۔ 11

لفظ عام

جس لفظ کا عمومیت اور جامعیت کے ساتھ بغیر کسی طرح کے حصر کے اس لفظ کے تحت آنے والے تمام افراد پر اطلاق ہوتا ہو وہ عام کہلاتا ہے (12) ۔
عموم دراصل لفظ کی صفت ہے' کیونکہ لفظ کا اپنے تحت آنے والے تمام افراد

پر مشتمل ہونا ہی اس لفظ کا عام ہونا ہے۔ عربی زبان میں کسی لفظ کے عموم پر دلالت کرنے کی حسب ذیل صورتیں ہیں۔

(1) کل (سب) اور جمیع (تمام) کے الفاظ میں سے ہر ایک ان تمام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جن کی جانب سے اس کی اضافت کی گئی ہو۔ جیسے اللہ سبحانہ کا یہ قول

کل امری بما کسب رهین۔ (الطور ۲۱)

(ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا)

(2) وہ مفرد جو الف لام جنس (ال) سے اسم معرفہ بنایا گیا ہو جیسے یہ فرمان الٰہی

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما۔ (المائدہ ۳۸)

(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت' دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)

اور جیسے فرمان الٰہی ہے۔

واحل الله البیع وحرم الربوا (البقرہ ۲۷۵)

(حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔)

یہاں مراد جنس سارق اور جنس بیع اور جنس ربا ہے جو فرد میں موجود ہے۔ اس لئے نص ہر سارق پر بیع اور ہر ربا پر منطبق ہے۔

(3) جمع جو الف لام جنس یا اضافت سے معروف ہو۔

الف لام جنس کی مثال

والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء۔ (البقرۃ ۲۲۸)

(اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین میعادوں تک روکے رہیں)

اضافت کی مثال

حرمت علیکم امهاتکم (النساء ۲۳)

(تمہارے اوپر حرام کی گئیں تمہاری مائیں)

(4) اسم موصول

(اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو

انھیں اسی (80) درے لگاؤ)

(5) اسم شرط

ومن یقتل مومنا متعمدا- (النساء ۹۳

(اور جو کوئی کسی مومن کو عمداً- قتل کر دے)

اور جیسے یہ فرمان ہے-

ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ آثم قلبہ (البقرہ ۲۸۳

(اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)

(6) اسم استفہام

من ذا الذی یقرض اللہ قرضا حسنا فیضاعفہ لہ- (البقرہ ۲۴۵

(کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کر دے)

عام کی دلالت قطعی ہے

جب نص شرعی میں کوئی لفظ وارد ہو اور اس کی تخصیص پر کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اسے اس کے عموم پر ہی محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ لغتاً- وہ اسی عمومیت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور کوئی ایسی دلیل بھی موجود نہیں ہے جو اس کی اس عمومیت کو ختم کر دے۔ اس نص سے جو حکم ثابت ہو گا وہ اس عام کے تمام افراد کے لئے قطعی نہیں ہو گا' اس لئے کہ اطلاق کی صورت میں لفظ کے معنی قطعی ہوتے ہیں اور یہی اس اصولی قاعدے کے معنی ہیں-

العام الذی لم یخص قطعی الدلالتہ علی استغراقہ یجمع افرادہ

(1)

(وہ عام جس کی تخصیص نہیں ہوئی وہ اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے)

13

اگر عام کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو اس کو باقی ماندہ افراد پر محمول کرنا لازمی ہے' اور تخصیص کے بعد اس نص کا حکم باقی افراد کے لئے قطعی نہیں بلکہ ظنی ہو گا۔

کیونکہ عام کی تخصیص کرنے والی نص آجانے کے بعد عام کے بعض افراد کے ساتھ ایک علت تخصیص وابستہ ہو گئی (اور وہ عام کے حکم سے خارج ہو گئے۔) اور جب عام کے کچھ افراد میں تعلیل ہو گئی تو اس تخصیص کے بعد اس عام کے دیگر افراد میں بھی تخصیص ہو سکتی ہے۔ گویا پہلی تخصیص نے عام کے باقی ماندہ تمام افراد کو تخصیص کا محتمل قرار دے دیا اور اس احتمال کی بنا پر دلالت قطعی نہیں رہی' جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واحل لکم ماوراء ذلکم (النساء ۲۴)

(اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں)

یہ ایک عام نص ہے جس کی رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی نے تخصیص کر دی ہے۔

"رضاعت کے وہ تمام رشتے حرام ہیں جو رشتے نسب کے حرام ہیں"

اس تخصیص نے مجتہدین کے لئے مزید تخصیص کا دروازہ کھول دیا۔ چنانچہ انہوں نے مصاہرت (سسرالی رشتہ) کو نسب پر قیاس کرتے ہوئے رضاعت کے وہ رشتے بھی حرام قرار دے دیئے جو رشتے مصاہرت سے حرام ہیں جیسا کہ حدیث نے رضاعت کے وہ رشتے حرام کر دیئے جو نسب میں حرام ہیں۔

عام کی دلالت کے قطعی ہونے پر مرتب ہونے والے نتائج

جس عام کی تخصیص نہ کی گئی ہو اس کی دلالت کے قطعی ہونے کے دو اہم نتائج ہیں۔

(1) قرآن و سنت متواترہ میں آنے والے عام کی تخصیص اولاً قیاس اور سنت غیر متواترہ سے نہیں ہو سکتی' کیونکہ قیاس اور سنت غیر متواترہ دونوں کی دلالتیں ظنی ہیں اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ البتہ جب اس عام کی تخصیص قطعی دلیل سے ہو جائے تو اس تخصیص کے بعد اس کی مزید تخصیص قیاس اور سنت غیرہ متواترہ سے بھی ہو سکتی ہے' کیونکہ پہلی تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہو گیا اور ظنی کی تخصیص اس جیسے ظنی سے ہو سکتی ہے۔

(2) وہ عام جس کی تخصیص نہ ہوئی ہو اگر کسی حکم پر دلالت کرے اور کوئی خاص نص اس کے برخلاف دلالت کرے تو یہ دونوں عام اور خاص باہم متعارض متصور ہونگے' کیونکہ یہ دونوں مساوی ہیں اور دونوں کی دلالت قطعی ہے۔ البتہ اگر عام کی تخصیص ہو جائے تو وہ نص خاص سے معارض نہیں رہے گا۔ کیونکہ عام' تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہو جاتا ہے اور نص خاص قطعی الدلالت ہوتی ہے' ظنی اور قطعی میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ ترجیح قطعی کو دی جاتی ہے۔

مگر بعض فقہاء کا یہ خیال ہے کہ عام' ہر حالت میں ظنی الدلالت ہوتا ہے کیونکہ نصوص شریعت کے استقراء اور تلاش سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کوئی عام' اپنے عموم پر باقی نہیں رہا ہے اور اس لئے یہ قاعدہ مشہور ہو گیا۔

"ہر عام کی تخصیص ہو چکی ہے"

اس رائے کا یہ نتیجہ نکلا ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص میں وارد ہونے والے عام کی تخصیص قیاس سے اور غیر متواتر سنت سے ابتداء بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر کوئی نص عام کسی حکم پر دلالت کرے اور نص خاص اس کے برخلاف دلالت کرے تو بھی تعارض واقع نہیں ہوگا بلکہ عام ظنی الدلالت متصور ہوگا اور خاص کو قطعی الدلالت ہونے کی بناء پر ترجیح دی جائے گی اور یہ قاعدہ ہے کہ قطعی اور ظنی میں تعارض نہیں ہوتا' کیونکہ یہ دونوں مساوی نہیں ہو سکتے' جب کہ تعارض دو مساوی حیثیت کے الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔ (14)

عام کی تخصیص

فقہائے اصولین کی اصطلاح میں عام کی تخصیص کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بتایا جائے کہ شارع کا مقصود آغاز ہی سے یہ ہے کہ یہ حکم بعض افراد پر مشتمل ہو' جملہ افراد کو شامل نہ ہو۔ غرض عام کی تخصیص کا مقصد یہ ہے کہ اس کی عمومیت کو محصور کر کے اسے ان افراد پر جن پر وہ مشتمل ہے اس طرح منحصر کر دیا جائے کہ نص کے ذیل میں صرف وہی افراد آئیں جو تخصیص کے بعد باقی رہ گئے ہیں۔

قرآن کریم کی درج ذیل آیت میں لفظ "السارق" عام ہے جو ان تمام افراد پر حاوی اور مشتمل ہے جن پر سارق کا اطلاق ہوتا ہے اور اس عمومی اطلاق کا مقصد یہ ہے کہ ہر سارق چور کو قطع ید (ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے۔

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما۔ (المائدہ ۳۸)

(چور مرد اور چور عورت' دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)

مگر حدیث نبوی ﷺ یہ بیان کرتی ہے کہ مذکورہ آیت میں سارق کا لفظ اس طرح عام نہیں ہے کہ ہر سارق پر اس کا اطلاق ہو' بلکہ اس کا اطلاق اس سارق پر ہوگا جس نے ربع دینار (چوتھائی دینار) یا اس سے زائد کی چوری کی ہو۔ 15

چنانچہ فرمان نبوت ہے۔

تقطع ید السارق فی ربع دینار فصاعدا (۱)

(چوتھائی دینار مالیت یا اس سے زیادہ کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے۔)

عام کی تخصیص کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے' اس دلیل کی دو صورتیں ہیں۔ غیر مستقل دلیل اور مستقل دلیل۔

دلیل غیر مستقل

وہ ہے جو کسی عام نص کی عبارت کا جز ہو' جیسے اللہ سبحانہ کے درج ذیل فرمان میں آنے والا استثناء

والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لھم شھادة ابدا واولئک ھم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا۔ (النور ۴)

(اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی قبول نہ کرو۔ یہی لوگ تو فاسق ہیں' ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور اپنی اصلاح کرلیں۔)

دلیل مستقل

جو دلیل عام کی عبارت کا جز نہ ہو' اس کی تین قسمیں ہیں۔ شریعت کے

عمومی اصول' عرف اور نص شرعی۔

شریعت کے عمومی اصول

شریعت کے عمومی اصولوں سے شریعت کے عام احکام کی تخصیص ہوتی ہے' جیسے وہ نصوص جو بلا تخصیص مکلف کی ذمہ داریاں بیان کرتی ہیں' مگر یہ نصوص صرف ان لوگوں پر منطبق ہوتی ہیں۔ جو ان ذمہ داریوں کو اٹھانے کے اہل ہیں۔ اور جن لوگوں میں یہ اہلیت نہیں ہے' جیسے بچے اور مجنون' تو ان پر شریعت کے عام اصولوں کے مطابق یہ نصوص منطبق (چسپاں) نہیں ہوتیں' گویا شریعت کے عام اصولوں نے شریعت کی عمومی نصوص کی تخصیص کر دی ہے۔

عرف (رواج)

عرف (رواج) بھی عمومی نصوص کی تخصیص کر دیتا ہے اور اس عام کو اسی جگہ محمول کیا جاتا ہے جس پر محمول کرنے کا عرف متقاضی ہوتا ہے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد

"چوتھائی دینار یا اس سے زائد مالیت کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے"

اس حدیث مبارکہ میں آمدہ دینار کی قیمت اس مقدار کی تابع ہے جو لوگوں میں مروج ہو۔

نص شرعی

کبھی ایک عام نص کی دوسری نص سے تخصیص کی جاتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ تخصیص کرنے والی نص اپنی قطعیت یا ظنیت میں یا تو اس نص کے مرتبے کی حامل ہو جس کی تخصیص کی جارہی ہے یا اس سے فزوں تر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص قرآنی سے ایک دوسرے کی تخصیص ہو سکتی ہے' نیز سنت متواتر سے ایک دوسرے کی تخصیص ہو سکتی ہے' اور اس طرح اخبار احاد سے ایک دوسرے کی تخصیص ہو سکتی ہے۔

قرآن میں وارد نص کی سنت متواترہ سے تخصیص ہو سکتی ہے مگر سنت غیر متواتر یا

حدیث مشہورہ کی اخبار احاد سے تخصیص نہیں ہو سکتی' کیونکہ قرآن اور حدیث متواتر اور حدیث مشہور قطعی ہیں۔ جب کہ اخبار احاد ظنی ہیں (17)

لفظ خاص

لفظ خاص وہ ہے جو کسی فرد واحد کی ذات پر دلالت کرے۔ جیسے محمد یا نوع کے کسی واحد پر دلالت ہو' جیسے (رجل (مرد) یا متعدد افراد پر دلالت ہو' جیسے ثلاثۃ (تین) عشرہ (دس) ماۃ (سو) قوم (قوم) رھط (گروہ) جمع (جماعت) فریق (ٹولی) اور اسی قسم کے دیگر الفاظ جو متعدد افراد پر دلالت تو کرتے ہیں' مگر ان کی دلالت اس طرح نہیں ہوتی کہ تمام افراد ان میں شامل ہوں۔ (18)

لفظ خاص کا حکم

جب لفظ خاص کسی نص شرعی میں وارد ہو تو وہ اپنے اس مخصوص معنی پر' جس کے خلاف اسے وضع کیا گیا ہے' ظنی نہیں بلکہ قطعی طور پر دلالت کرتا ہے' جیسے اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد

فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (النور ۴)

(تو انہیں اسی درے لگاؤ)

اور جیسے یہ ارشاد الٰہی ہے۔ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (المائدۃ ۸۹)

(اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)

ان آیات میں ثمانین اسی اور عشرہ (دس) اپنے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں اور اسی اور دس میں کسی کی بیشی کا احتمال نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی دلیل ایسی موجود ہو جس کی بنا پر لفظ خاص میں تاویل کر کے اس کو کسی اور معنی پر محمول کیا جائے تو اسے اس دوسرے معنی پر معمول کر دیا جائے گا۔ جیسے فقہاء نے رسول اللہ کے اس فرمان میں لفظ شاۃ (بکری) کی تاویل کی ہے۔

فی کل اربعین سائمتہ شاۃ الی العشرین و مائتہ (۱)

(ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری (شاۃ) زکوٰۃ ہے' ایک سو بیس تک) 19

اس حدیث مبارکہ کا ظاہر اس امر کا متقاضی ہے کہ ہر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ' ایک بکری ہی ہو اور اس کی قیمت جائز نہ ہو۔ مگر حکمت تشریع اور ضمان (تاوان) کے عام اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ اس لفظ کو ظاہر سے ہٹا کر اس کی تاویل کر لی جائے کیونکہ مقصد زکوٰۃ' ضرورت مندوں کی ضرورت کا پورا کرنا ہے جو بکری کی قیمت سے بھی اس طرح پورا ہو جاتا ہے جس طرح بکری سے ہوتا ہے۔ اس لئے اس لفظ میں یہ تاویل کی گئی کہ شاۃ سے مقصود شاۃ بھی ہے اور شاۃ کی قیمت بھی ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے دس مساکین کو کھانا کھلانے کے ضمن میں یہ تاویل کی ہے کہ ایک ہی مسکین کو دس مرتبہ کھلانا بھی اسی طرح درست ہے جس طرح دس مساکین کو کھانا کھلانا صحیح ہے۔ (20)

مطلق اور مقید

مطلق وہ کلمہ ہے جو وحدت جمع یا کسی وصف کے لحاظ کے بغیر اپنے موضوع پر دلالت کرتا ہو' جیسے قرآن کریم میں وارد لفظ "رقبہ" مطلق ہے اور اس میں ایک یا زائد یا مومن یا غیر مومن کا وصف ملحوظ نہیں ہے۔

مقید ایسا کلمہ ہے جس میں کسی وصف حالت یا غایت یا شرط یا عام مقید عبارت کو ملحوظ رکھا جائے۔ مثلاً قرآن کریم میں وارد لفظ "رقبۃ مومنۃ" میں لفظ رقبہ ایک وصف مومنہ کی قید سے مربوط ہے۔ بنابریں اس آیت میں وارد لفظ رقبہ مقید کہلائے گا۔ (21)

مطلق کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس کی تقیید پر کوئی دلیل موجود نہ ہو وہ مطلق رہے گا اور جب اس کو مقید کرنے والی دلیل قائم ہو جائے گی تو اسے اس کے اطلاق سے ہٹا کر اس کی مراد متعین کر دی جائے گی' جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد

کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ (البقرۃ ۱۷۸)

(تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے)

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ قصاص ہر قتل عمد میں ممکن ہے مگر رسول اللہ ﷺ
کے اس فرمان نے اسے مقید کر دیا ہے۔

لا یقاد الوالد بالولد (۳)

"باپ اپنے لڑکے کے قصاص میں نہیں مارا جائے گا" 22

گویا آیت قتل عمد سے مراد وہ قتل ہے جو غیر والدین نے کیا ہو۔

اگر ایک ہی لفظ ایک نص میں مطلق ہو اور دوسری نص میں مقید ہو اور ان دونوں نصوص میں وارد ہونے والا حکم بھی ایک ہی ہو اور وہ سبب بھی ایک ہو جو اس حکم کی وجہ بنا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کر کے اس مطلق کی مراد بھی مقید ہی سمجھی جائے گی۔ کیونکہ سبب اور حکم کے اتحاد کے بعد اطلاق اور تقیید کا اختلاف متصور نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ سورہ مائدہ میں اللہ سبحانہ کا یہ فرمان

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر۔ (المائدہ ۳)

(تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا او لحم خنزیر (الانعام ۱۴۵)

آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ حرام نہیں پاتا' سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو۔) دونوں آیات بالا میں حکم (یعنی تحریم) اور سبب (یعنی اکل دم) دونوں متحد ہیں (اس لئے پہلی آیت میں بھی دم کو مقید متصور کیا جائے گا) اگر دونوں نصوص حکم اور سبب میں مختلف ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر نص پر اسی حالت میں عمل ہو گا جس کے لئے وہ وضع ہوئی ہے' کیونکہ حکم اور سبب کے اختلاف کی وجہ اطلاق اور تقیید کی علت ہے۔

ومن قتل مومنا خطا فتحریر رقبۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ ((النساء ۹۲)

(اور جو کوئی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام آزاد کرنا واجب ہے

اور خون بہا بھی' جو اس کے عزیزوں کے حوالے کیا جائے گا۔)

اور جیسے یہ ارشاد

والذین یظاھرون من نساء ھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبتہ من قبل ان یتماسا (المجادلتہ ۳

(جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمے' قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں' ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے۔)

ان دونوں آیتوں میں حکم یعنی تحریر رقبہ تو ایک ہے اور سبب مختلف ہے' یعنی پہلی آیت میں قتل ہے اور دوسری میں ظہار ہے۔ اس سبب کے اختلاف کی بناء پر قتل میں تو رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے' (یعنی مومن ہو) تاکہ سزا میں شدت پیدا ہو جائے' مگر ظہار کی صورت میں رقبہ کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے کیونکہ اس فعل کا تقاضا سزا میں سختی کا نہیں ہے' اس لئے کسی بھی غلام کا آزاد کر دینا درست ہے۔ (23)

دلالات اربعہ

قرآن و سنت کی نصوص میں وارد الفاظ فقیہ کے ذہن کو ان کے مفاہیم کی جانب متوجہ کرتے ہیں' الفاظ کا اپنے ان مفاہیم کی جانب ذہن کو متوجہ کرنا دلالت کہلاتا ہے۔ الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت کے متعدد پہلو ہیں جو باہم دگر مختلف و متغایر نہیں ہیں بلکہ باہم مطابق و موافق ہیں۔ حنفی فقہاء نے دلالات کی چار انواع بیان کی ہیں جو یہ ہیں۔

دلالتہ العبارۃ

دلالتہ الاشارۃ

دلالتہ الدلالتہ

دلالتہ الاقتضاء

جمہور فقہاء نے ان چار انواع میں ایک پانچویں نوع یعنی "مفہوم مخالف" کا بھی اضافہ کیا ہے۔

دلالتہ العبارۃ

لفظ کا اپنے معنی متبادر کی جانب از خود ذہن کو ملتفت کرنا' دلالتہ العبارۃ کہلاتا ہے۔

غرض عبارت کی دلالت اس کا ایسا مفہوم ہے جو خود بخود سمجھ میں آئے۔

شارع (قانون ساز اللہ سبحانہ اور نبی کریم) کا بھی مقصد اس نص سے اس معنی کو سمجھانا ہو' کیونکہ قانون ساز جب کوئی نص بیان کرتا ہے تو وہ ایسے الفاظ اور عبارتوں کا انتخاب کرتا ہے جو اس کے مقصد پر واضح طور پر دلالت کریں۔ پھر وہ ان الفاظ اور عبارتوں کو اس طرح ترتیب دیتا ہے کہ جس شخص کو اس نص کا علم ہو وہ صرف اپنے علم سے اس منشاء کو معلوم کر لے جو اس نص میں قانون ساز کی مراد ہے' مثلاً یہ فرمان الٰہی ہے۔

واجتنبوا قول الزور۔

(جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو۔)

اس آیت کی عبارت کی دلالت ہی یہ بتلاتی ہے کہ جھوٹی گواہی جرم ہے۔ اسی طرح قرآن کریم کی یہ آیت

ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا و سیصلون سعیرا۔ (النساء ۴-۱۰)

(جو لوگ ظلم کے ساتھ یتیموں کا مال کھاتے ہیں' درحقیقت وہ اپنے پیٹ آگ سے بھرتے ہیں اور وہ ضرور جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے۔)

یتیم کے مال کا کھانا سخت ترین جرم ہے اور ایسا جرم ہے جو دنیا اور آخرت دونوں سزاؤں کا سزاوار ہے۔ یہ مفہوم قرآن کریم کی عبارت ہی سے مترشح ہے۔ (24)

دلالتہ الاشارہ

مفہوم اشارہ ایسے معنی کو کہتے ہیں جس کے لئے نہ تو نص کا تعین ہو اور نہ صرف نص کے علم سے ذہن اس معنی کی جانب منتقل ہوتا ہو مگر نص کی عبارت اور اس کے بعض الفاظ سے یہ معنی ضرور نکلتے ہوں۔ یا مفہوم اشارہ ایسے معنی ہیں جو نص سے لازمی طور پر نکلتے تو ہوں مگر وہ نص کے سیاق کا مقصود نہ ہوں' جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

للفقراء المهاجرين الذین اخرجوا من دیارهم واموالهم یبتغون فضلا من الله و رضوانا۔ (الحشر ۸)

(ان حاجت مند مہاجروں کا یہ خاص طور پر حق ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں کہ یہ اللہ کے فضل اور رضامندی کے طلب گار ہیں۔)

اس نص کا مفہوم عبارت' جس کے لئے یہ نص وارد ہوئی ہے' یہ ہے کہ فقراء مہاجرین کا مال فئے میں حصہ ہے مگر اس نص کا مفہوم اشارہ یہ ہے کہ جو مال مہاجرین نے چھوڑا ہے وہ ان کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ کیونکہ جب انہیں فقراء کہا گیا تو اس کا یہی مطلب ہوا کہ اب کوئی مال ان کی ملکیت میں نہیں ہے اور مثلاً اللہ سبحانہ کا یہ فرمان

لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضته۔ (البقرۃ ۲: ۲۳۶)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو' قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو)

اس آیت کی عبارۃ النص اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ دخول (INTERCOURSE) سے قبل اور مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دینا درست ہے۔ اس امر کا ایک لازم یہ ہے کہ اگر مہر متعین نہ کیا جائے تو بھی نکاح صحیح ہے' اس لئے کہ طلاق نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے یہ معنی لازم ہیں کہ بلا تعین مہر نکاح صحیح ہے۔ یہ مفہوم مذکورہ آیت سے بطور دلالتہ الاشارہ ثابت ہے۔ 25

ولالتہ الدلالتہ

ایسا مفہوم جو روح نص اور اس کی منطق سے سمجھ میں آجائے۔ دلالتہ الدلالتہ کہلاتا ہے۔ اگر نص کی عبارت کسی واقعے کے حکم پر کسی ایسی علت کی بنا پر' جس نے اس حکم کو لازم کیا ہو' دلالت کرے تو اسی نوعیت کا ہر واقعہ جس میں اس حکم کی علت بھی موجود ہو' وہ اس نص کے مفہوم میں داخل ہو جائے گا بشرطیکہ کہ اس واقعہ میں علت حکم کی موجودگی اس واقعے کے مساوی ہو جس میں نص وارد ہوئی ہے یا اس سے بھی بڑھ کر

ہو نیز مساوات اور اولویت و فوقیت کی جانب ذہن خود بخود اور بغیر قیاس کے منتقل ہو جائے' جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما (الاسراء ۲۳)

(تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا)

اس آیت میں اللہ سبحانہ نے والدین کے سامنے اف کرنے اور انہیں جھڑکنے سے منع فرمایا ہے اور اس فعل کو حرام قرار دیا ہے۔ نص کی عبارت کا یہی مفہوم ہے مگر دلالت سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ جو بات بھی والدین کے سامنے اف کرنے کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ شدید ہو تو اس میں علت تحریم اور بھی زیادہ موجود ہوگی' اس لئے وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہے' البتہ جو امور اف کرنے اور ڈانٹنے سے کمتر درجے کے ہوں وہ اس نص کے تحت داخل نہیں ہیں۔

اس طریقہ استدلال کو قیاس کہا جاتا ہے' کیونکہ یہاں منطوق (جس امر کو بیان کیا گیا ہے) اور اس کے موافق مفہوم میں مساوات اور اولویت کا فہم ظاہر ہے' اسی وجہ سے مفہوم دلالت کو مفہوم موافقت بھی کہا جاتا ہے' نیز اس کو حوالے خطاب بھی یعنی روح کلام بھی کہا جاتا ہے۔ (26)

دلالتہ الاقتضاء

نص کے اس معنی کو کہتے ہیں جس کی خود نص متقاضی ہو اور جس کے سمجھے بغیر نص میں وارد لفظ کے معنی درست اور صحیح نہ ہو سکیں۔ جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

حرمت علیکم امهاتکم۔ (النساء ۲۳)

(تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں۔)

یہاں لفظ حرمت سے کئی معانی سمجھے جا سکتے ہیں مگر یہ معنی اس وقت تک درست اور صحیح نہیں ہو سکتے جب تک تحریم سے مراد تحریم زواج (نکاح کا حرام ہونا) نہ لی جائے اور یہی مفہوم اقتضاء ہے' نیز اللہ سبحانہ کا یہ فرمان

فمن عفی له من اخیه شئی فاتباع بالمعروف واداء الیه

باحسان۔ (البقرہ ۱۷۸)

(ہاں اگر کسی کے ساتھ اس کا بھائی نرمی کرنے کے لئے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خون بہا کا تصفیہ ہونا چاہئے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خون بہا ادا کرے۔)

مذکورہ قرآنی آیت اس امر کی صراحت کر رہی ہے کہ معاف کرنے والا اس شخص کا بطریق احسان تتبع کرے گا جس کو اس نے معاف کیا ہے۔ اس صراحت کا مقتضا یہ ہے کہ یہاں مال مراد ہے' اس لئے کہ احسان کے ساتھ حصول مال ہی کے لئے تتبع ہو سکتا ہے۔ بنابریں دلالتہ الاقتضاء سے یہ بات معلوم ہوئی کہ معاف کرنے والا معافی کے بدلے میں مال بھی لے سکتا ہے جو دیت کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو۔ (27)

مفہوم مخالف

اس سے مراد وہ معنی ہیں جو مفہوم' عبارت کے برعکس ہوں یا وہ معنی جس میں نص کی بیان کی گئی قیود موجود نہ ہوں۔ ماہرین اصول مفہوم مخالف کے بارے میں متفق نہیں ہیں۔ چنانچہ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ ہر نص کی دو دلالتیں ہوتی ہیں' ایک دلالت اس کے حکم معین پر ہوتی ہے جو اس کے منطوق میں موجود ہوتی ہے اور دوسری دلالت اس حکم کی نقیض یا مفہوم مخالف پر ہوتی ہے۔ جیسے ارشاد الٰہی (او دما مسفوحا) نص منطوق کے لحاظ سے دم مسفوح (بہایا گیا خون) کی تحریم پر دلالت کرتی ہے مگر ساتھ ہی نص مفہوم کی بنا پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وہ دم حلال ہے جو مسفوح نہ ہو۔ اسی طرح جب بھی نص کا منطوق کسی معین حکم پر دلالت کرے گا۔ اس کا مخالف مفہوم اس حکم کی ضد پر دلالت کرے گا' گویا ان حضرات کے یہاں مفہوم مخالف سے نص ساکت (خاموش) نہیں ہے۔

دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ نص' مفہوم مخالف کو بیان نہیں کرتی کیونکہ نص صرف مفہوم منطوق کے بیان کے لئے ہوتی ہے' مفہوم مخالف کے لئے نہیں ہوتی۔ اس رائے کے مطابق نص کی دلالت منطوق میں موجود حکم معین پر ہوتی ہے جب کہ مفہوم

مخالف پر نص میں کوئی دلالت نہیں ہوتی' یہی رائے زیادہ مناسب ہے۔ (28)

احکام کا مخاطب بنانے والے قرآن و سنت کے اسالیب

قرآن و سنت کے ایسے اسالیب کو جن سے انسانوں کو مخاطب کر کے انھیں بعض امور کے انجام دینے یا بعض امور کے ارتکاب سے باز رہنے کی ہدایت کی جاتی ہے' اصول فقہ کی زبان میں صیغ التکلیف کہا جاتا ہے۔ اور اس خطاب میں جس امر کے کرنے یا نہ کرنے کی ہدایت ہوتی ہے اسے حکم کہا جاتا ہے۔ حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو' یا کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا ہو۔

کسی امر کو مباح قرار دینے یعنی اس کے کرنے یا نہ کرنے کے درمیان اختیار دے دینے کے تین اسالیب ہیں۔

پہلا اسلوب یہ ہے کہ کسی امر کے بارے میں کہا جائے کہ اس میں کوئی گناہ نہیں ہے' مثلاً خلع کے بارے میں قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے۔

فلا جناح علیهما فیما افتدت به۔ (البقرۃ : ۲۲۹)

(تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو جانے میں مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دیکر علیحدگی حاصل کرے)

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی امر کی ممانعت نہ بیان کی گئی ہو اور اس طرح وہ امر اشیاء کی عمومی حلت میں داخل ہو گیا ہو کہ فرمان الٰہی ہے۔

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعته۔ (البقرہ : ۲۹)

(وہی تو ہے جس نے تمہارے لئے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں)

تیسرا اسلوب یہ ہے کہ حلال ہونے کی تصریح کر دی گئی ہو' مثلاً

الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لهم۔ (المائدہ : ۵)

(آج تمہارے لئے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں' اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے

حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے۔)

اس طرح فرمان الٰہی ہے

واذا احللتم فاصطادوا (المائدہ : ۲)

(ہاں اگر جب احرام کی حالت ختم ہو جائے تو شکار کر سکتے ہو)

اگرچہ یہاں امر کا لفظ مستعمل ہوا ہے لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اباحت کا بیان ہے۔

طلب، یعنی کسی کام کے انجام دینے یا کسی امر سے باز رہنے کے حکم کے لئے قرآن و سنت میں متنوع اسالیب بیان اختیار کئے گئے ہیں۔ چنانچہ کبھی کسی فعل کے کرنے کے مطالبہ کے لئے صریح عبارت کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے، مثلاً یہ ارشاد ہوا۔

یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون (البقرۃ ۱۸۳)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلی امتوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم متقی اور پرہیزگار بن جاؤ)

اور اسی طرح فرمایا :

کتب علیکم اذا حضر احد کم الموت ان ترک خیرا الوصیتہ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (البقرۃ ۱۸۰)

(تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ دار کے لئے معروف طریقے سے وصیت کرے، یہ حق ہے متقی لوگوں پر)

بعض اوقات قرآن کریم میں حکم کے بیان کے لئے وصیت کا لفظ استعمال ہوا ہے جیسے :

یوصیکم اللہ فی اولاد کم للذ کر مثل حظ الانثیین (النساء ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔)

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشرا۔

(تم میں سے جو لوگ مر جائیں ان کے پیچھے اگر ان کی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دن روکے رکھیں۔)

ممانعت (نہی) کے بیان کے لئے قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ بعض اوقات کسی فعل کے ساتھ اخروی عذاب بیان کیا جاتا ہے۔

ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا۔ (النساء ۹۳)

(اور وہ شخص جو جان بوجھ کر مومن کو قتل کرے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

اور بعض اوقات ممانعت کے لئے کسی فعل کے ذکر کے ساتھ اس کی دنیاوی سزا بیان کرنے کا اسلوب اختیار کیا جاتا ہے، مثلاً

والسارق والسارقۃ فاقطعوآ ایدیھما جزآء بما کسبا نکالا من اللہ (المائدہ ۳۸)

(چور مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا)

کسی فعل کو کبائر میں سے شمار کرنا بھی اس فعل کی حرمت اور ممانعت بیان کرنے کا ایک اسلوب ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا

الا انبئکم باکبر الکبائر (ثلاثا) الاشراک باللہ تعالی و عقوق الوالدین و شھادۃ الزور (اوقول الزور) و کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متکئا افجلس فما زال یکررھا حتی قلنا لیتہ سکت (۱)

(سنو! میں تمہیں کبائر میں سے بڑے کبیرہ گناہ بتلاتا ہوں۔ اللہ کے ساتھ شرک، والدین کی نافرمانی، اور جھوٹی گواہی (جھوٹی بات)۔ رسول اللہ ﷺ تکیہ لگائے ہوئے تھے،

اس موقعہ پر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور بار بار یہی دہراتے رہے یہاں تک کہ ہم کہنے لگے کہ کاش آپ خاموش ہو جائیں۔) 29

غرض قرآن و سنت میں کسی امر کے مطالبہ یا اس کے ترک کرنے کا حکم دینے کے لئے مختلف اسالیب اختیار کئے گئے ہیں۔ ان تمام اسالیب میں امر یعنی کسی فعل کے کرنے کا براہ راست حکم' جیسے واقیموا الصلواۃ (نماز قائم کرو) اور نہی' یعنی کسی فعل کے نہ کرنے کا حکم' مثلاً "لا تمش فی الارض مرحا" (زمین پر اکڑ کر نہ چلو) زیادہ واضح اسالیب حکم ہیں' اس لئے یہاں بالاختصار امر اور نہی کو بیان کیا جاتا ہے۔ (30)

صیغہ امر

اگر لفظ خاص صیغہ امر ہو یا ایسی خبر ہو جس سے امر مراد ہو تو یہ لفظ ایجاب کا مفہوم بہم پہنچائے گا' یعنی جس چیز کا حکم دیا گیا یا جس کی خبر دی گئی ہے اس کا انجام لازم ہو جائے گا' جیسے ارشاد ہے۔

فاقطعوا ایدیھما (المائدہ ۳۸

(تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)

اور جیسے'

والمطلقات یتربصن (البقرہ ۲۲۸

(اور مطلقہ عورتیں ٹھہری رہیں)

پہلی آیت کے حکم کے مطابق چور کا ہاتھ کاٹنا لازم ہے اور دوسری آیت کے مطابق مطلقات پر تین قروء (تین ماہ) تک انتظار کرنا واجب ہے۔

اگر کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس کی بنا پر لفظ امر سے اس کا لزوم (لازمی ہونا) ختم کیا جا سکے تو پھر اس کو اس معنی میں لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کر رہا ہو۔ جیسے یہ فرمان الٰہی صرف بیان جواز کے لئے ہے۔

کلوا واشربوا۔ (البقر ۶۰

(کھاؤ اور پیو)

یہ ارشاد صرف استحباب کے لئے ہے۔

اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ (البقرہ ۲۸۲)

(جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)

درج ذیل ارشاد برائے تہدید ہے

اعملوا ما شئتم (حم سجدہ ۴۰)

(جو چاہو سو کرو)

اور فرمان ذیل بیان عجز کے لئے ہے

فاتوا بسورۃ مثلہ (البقرہ ۲۳)

(تو کوئی سورہ اسی جیسی تم بھی بنا لاؤ)

اس کے علاوہ دیگر قرآئن بھی صیغہ امر کو لزوم سے ہٹا سکتے ہیں مگر اس قسم کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو امر کے معنی لزوم ایجاب ہی کے ہونگے۔

صیغہ نہی

جب کوئی لفظ خاص بصیغہ نہی وارد ہو یا بصیغہ خبر وارد ہو مگر خبر سے نہی وارد ہو تو یہ نہی تحریم کا فائدہ بہم پہنچائے گی' یعنی جس فعل سے روکا گیا ہے اس سے لازماً رک جانا ہو گا جیسے فرمان الٰہی ہے۔

ولا تقتلوا اولادکم خشیتہ املاق (الاسراء ۳۱)

(اور اپنی اولاد کو ناداری کے اندیشے سے قتل مت کر دیا کرو)

اور جیسے ارشاد الٰہی ہے۔

ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وھو کافر (البقرہ ۲۱۷)

(اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مر جائے)

اگر کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو نہی کو اس کے معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی پر محمول کر دے تو وہی معنی لئے جائیں گے جن پر قرینہ دلالت کر رہا ہو ۔ جیسے فرمان الٰہی دعا کے

لئے ہے۔

ربنا لا تزغ قلوبنا (آل عمران ۸)

اور یہ ارشاد الٰہی بیان کراہت کے لئے ہے۔

لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسئو کم (المائدہ ۱۰۱)

(ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں) (31)

باب سوم

(1) ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص 90
الخلاف، علم اصول الفقہ، ص 155
(2) ابوزہرہ اصول الفقہ، ص 91 29
(3) ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص 39
(4) ڈاکٹر ساجد الرحمان صدیقی، اسلام کا فوجداری قانون (ترجمہ: التشریع الجنائی الاسلامی، 265/1
(5) اسلام کا فوجداری قانون: 267/1
(6) سنن ابی داؤد (الستر فی قتل اللصوص)، ج 2، ص 285
(7) ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص 99
(8) الجامع للترمذی (ماجاء ان المستحاضہ تتوضاء لکل صلاۃ)، 220/1
(9) سنن ابن ماجہ (طلاق الامہ)، 672/1
(10) ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص 101
(11) اسلام کا فوجداری قانون، 1/269-270
(12) محمد امین المعروف بامیر باد شاہ، تیسیر التحریر، 290/1
علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، ص 203
عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، ص 203
(13) اسلام کا فوجداری قانون، 273/1
عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، 207
(14) اسلام کا فوجداری قانون،
عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، ص 207
(15) ایضاً ص 210
(16) سنن النسائی (باب السارق)، 78/2، طبع بیروت
(17) اسلام کا فوجداری قانون، 275/1
(18) ایضاً ص 276
(19) ابن الداری (فی زکوۃ الغنم)، ج 1 ص 320
(20) اسلام کا فوجداری قانون، حصہ اول ص 277
الخلاف، علم اصول الفقہ، ص 217
(21) ابوزہرہ، اصول الفقہ، ص 134

(22) الجامع الترمذی ' (ماجاء فی الرجل یقتل ابنہ) ' ج 4 ' ص 656

(23) اسلام کا فوجداری قانون ' 1/277 - 278
ابوزہرہ ' اصول الفقہ ' ص 134

(24) علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی ' ص 23
ابوزہرہ ' اصول الفقہ : 110

(25) اسلام کا فوجداری قانون 1/260
علی حسب اللہ ' اصول التشریع الاسلامی : ص 238

(26) اسلام کا فوجداری قانون ' 1/161

(27) ابوزہرہ ' اصول الفقہ ' ص 113

(28) اسلام کا فوجداری قانون ' حصہ اول ' ص 263

(29) صحیح مسلم ' (بیان الکبائر) ' 1/91
مسند الامام احمد بن حنبل ' 5/36

(30) ابوزہرہ ' اصول الفقہ ' ص 137 ' 137

(31) اسلام کا فوجداری قانون ' حصہ اول ' صفحہ 279

باب چہارم

اجتہاد

اجتہاد کے لفظی معنی خوب کوشش اور سعی بلیغ ہیں اور علم اصول فقہ کے اعتبار سے اس کے معنی ہیں کہ کسی معاملہ کا حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے خوب سعی کرنا' چنانچہ الاسنوری نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

استغراغ الجهد فی درک الاحکام الشرعیتہ (۱)

(احکام شریعت کے جاننے کی خوب کوشش کرنا) 1

الشوکانی نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

بذل الوسع فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الاستنباط (۲)

(استنباط کے ذریعے کسی عملی صورت کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے کوشش صرف کرنا) 2

دیگر اصولین کی تعریفات بھی معمولی فرق کے ساتھ اسی مفہوم کی عکاسی کرتی ہیں کہ کسی مسئلہ میں شریعت کا حکم معلوم کرنے کے لئے مجتہد کا خوب کوشش کرنا اور اخذ و استنباط کے جملہ وسائل استعمال کر کے کسی نتیجے تک پہنچ جانا اجتہاد ہے۔ 3

اجتہاد کی اقسام

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی عملی زندگی کے ہر معاملہ کا اللہ سبحانہ کے یہاں کوئی نہ کوئی حکم موجود ہے۔ احکام کا کچھ حصہ اللہ سبحانہ نے قرآن و سنت کے ذریعے بیان فرما دیا ہے اور کثیر حصہ ترک کر دیا ہے' مگر اس کے حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے ایسی علامات مقرر فرما دی ہیں جن کے ذریعے اہل اجتہاد ان کے شرعی احکام کی جانب رسائی حاصل کر سکتے ہیں' بلکہ جو احکام قرآن و سنت میں بیان ہوئے ہیں ان میں بھی بعض اوقات نص کے حکم پر دلالت قطعی نہیں ہوتی اور مجتہد کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ نص کے متعدد معانی

اور مفاہیم میں سے استدلال کر کے کسی کو متعین کرے اور اسے ترجیح دے' اس صورت میں اجتہاد نص کی تابع ہو گا۔ لیکن اگر کسی امر کے بارے میں نص موجود نہ ہو اور اجماع بھی نہ ہو تو اجتہاد کا عمل رائے پر مبنی ہو گا۔ ظاہر کہ اجتہاد بالرائے کا دائرہ انتہائی وسیع ہے۔ اجتہاد بالرائے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شریعت کے مقرر کردہ قواعد و ضوابط کے مطابق اور اصول شریعت سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔

مذکورہ بیان کی روشنی میں اجتہاد کی تین اقسام ہیں۔

(1) ایسی نص کا مقصود شارع متعین کرنا جس کا ثبوت قطعی نہ ہو' بلکہ ظنی ہو۔ (ظنی الثبوت) یا اس کی دلالت قطعی نہ' ہو بلکہ ظنی (ظنی الدلالت) ہو' اس صورت میں اجتہاد کا محور یہی نص ہوتی ہے کہ مجتہد اس نص کی سند اور اس کے طرق روایت کی معرفت حاصل کر کے اس کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دے اور اس کے دلائل بیان کرے۔

(2) اصول شریعت کو مدنظر رکھتے ہوئے قیاس و استحسان کے ذریعے کسی ایسے امر کا حکم معلوم کرنا جس کے بارے میں نہ نص موجود ہو اور نہ اس کے کسی حل پر اجماع منعقد ہوا' ہو دراصل یہی اجتہاد بالرائے ہے۔

(3) روح شریعت اور اسلامی اصول کلیات کو مدنظر رکھتے ہوئے مصلحت کے اصول کو کار فرما بنا کر کسی امر کا حکم معلوم کرنا جو نص اجماع سے بھی ثابت نہ ہو اور قیاس و استحسان کے ذریعے بھی اس تک رسائی حاصل نہ کی جا سکے۔ بلکہ امت مسلمہ کی عمومی مصلحت کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی حل تلاش کیا جائے۔ 4

اجتہاد' رائے اور قیاس میں فرق

اصول فقہ کے نشوو ارتقاء کے مختلف مراحل میں رائے' قیاس اور اجتہاد کے الفاظ تقریباً" ہم معنی مستعمل ہوتے رہے ہیں۔ صحابہ کرام کے یہاں رائے کا لفظ تقریباً" اجتہاد کے ہم معنی تھا۔ چنانچہ حضرت ابوبکر سے جب کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ میں اپنی رائے سے بتا رہا ہوں' اگر درست ہو

تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری طرف سے ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قضاء سے متعلق حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام مکتوب میں قیاس کا لفظ استعمال فرمایا اور امام شافعی الرسالۃ میں فرماتے ہیں کہ "اجتہاد قیاس" ہی ہے' دراصل قیاس' اجتہاد کا ایک اہم جز ہے' یعنی اجتہاد سے جو احکام مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے بہت بڑا حصہ قیاس کے ذریعہ مستنبط ہوتا ہے' اس لئے اجتہاد اور قیاس کو ہم معنی کہا جاتا ہے۔

اجتہاد کے دائرہ میں وہ تمام امور و حالات و واقعات آتے ہیں' خواہ ان کا حکم نص میں مذکور ہو یا نہ ہو' اگر نص میں مذکور ہو اور نص ظنی ہو تو اجتہاد کا عمل یہ ہے کہ اس نص ظنی کی تعبیر اس کے مفہوم کا تعین اور اس سے شارع کے مقصود تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ اور اگر نص موجود نہ ہو تو اصول استدلال اور طرق استنباط کی مدد سے پیش آمدہ واقعہ کا حکم معلوم کرنا ہے۔ جب کہ قیاس کا دائرہ وہ امور و واقعات ہیں جن میں نص موجود نہ ہو اور اشتراک علت کی بنا پر پیش آمدہ مسئلہ کا وہ حکم بیان کرنا ہے جو اس صورت کے بارے میں نص میں وارد ہوا ہے۔

اولاً" رائے کا لفظ اجتہاد ہی کے ہم معنی استعمال ہوا' لیکن بعد میں رائے کا لفظ نصوص کے بالمقابل استعمال ہونے لگا اور نصوص (قرآن و سنت) کو العلم کہا جانے لگا' بعض اصولیین نے رائے کو قیاس کے مترادف قرار دیا' بعض دیگر اصولی فقہاء نے کتاب و سنت اور اجماع کے علاوہ عقل و فکر کے استعمال کو رائے قرار دیا۔ اس طرح رائے' قیاس کی طرح اجتہاد کا حصہ بن گئی' غرض اجتہاد ایک جامع لفظ ہے جو رائے اور قیاس دونوں کو حاوی ہے۔ 5

83 امور جن میں اجتہاد روا نہیں ہے

"اصول اجتہاد" ایک ایسی تحریک ہے جس سے فقہ اسلامی دائمی طور پر ترقی پاتا رہتا ہے اور نشوونما سے گزرتا رہتا ہے۔ ضروری ہے کہ اجتہاد کا دائرہ متعین طور پر واضح ہو۔ جس سے معلوم ہو جائے کہ کون سے امور و معاملات ایسے ہیں جو

اجتہاد کے دائرہ میں آتے ہیں اور وہ کون سے امور و معاملات ہیں جن میں اجتہاد نہیں ہوتا۔ جن صورتوں میں اجتہاد روا نہیں ہے وہ حسب ذیل دو صورتوں میں ہے۔

(1) ایسے احکام جن کے بارے میں قرآن و سنت کی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت نص موجود ہو' مثلاً نماز' روزہ اور حج کا فرض ہونا' بیع کا حلال اور ربا کا حرام ہونا وغیرہ - ہر دور اور زمانے میں ان احکام پر عمل لازم ہے اور حالات و زمانہ کی کسی بھی صورت میں ان امور میں اجتہاد کی کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوتی۔

اسی طرح وہ تمام بنیادی اصول و کلیات جو دین اسلام کی اساس ہیں اور جنہیں ضروریات دین کہا جاتا ہے' اجتہاد کے دائرہ میں نہیں آسکتے۔

اوقات کا تعین اور احکام کی تقدیرات وغیرہ سے متعلق احکام شریعت بھی اجتہاد کے ذیل میں نہیں آتے' مثلاً نمازوں کی تعداد اور ان کی رکعات اور ان کے اوقات اور مناسک حج وغیرہ۔

(2) ان تمام امور میں بھی اجتہاد نہیں ہو سکتا جن کے حکم پر اجماع منعقد ہو چکا ہو' اگرچہ کوئی نص بھی موجود نہ ہو' مثلاً مسلمان عورت کا غیر مسلم سے نکاح' جدات کا میراث میں چھٹا حصہ' اور عقد استصناع کا جواز۔

اجتہاد کے دائرے میں آنے والے انسانی زندگی کے امور و معاملات حسب ذیل ہیں۔

(1) کسی امر کے حکم کے بیان پر مشتمل نص موجود ہو مگر وہ نص ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت ہو۔ اس صورت میں' اولاً' اس نص کی سند' اس کے طرق روایت اور اس کی صحت ثبوت کے بارے میں تیقن حاصل کیا جائے' ازاں بعد اس پہلو سے اجتہاد ہو کہ مطلوبہ حکم پر نص کی دلالت کس قدر قوی ہے نیز یہ کہ کیا یہ نص عام ہے کہ تمام احوال و افراد پر مشتمل ہے یا کسی واقعہ یا فرد کے ساتھ خاص ہے۔

(2) کسی امر کے بارے میں سنت نبوی کی ایسی نص موجود ہو جس کی دلالت اپنے

مضمون پر قطعی ہو مگر اس کا ثبوت ظنی ہو (ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ)۔ اس صورت میں اجتہاد کا عمل' اس حدیث کی سند' اس کی صحت' اس کے رسول اللہ ﷺ کی جانب انتساب کے درست اور صحیح ہونے تک محدود ہو گا۔

(3) کسی امر کے بارے میں ایسی نص موجود ہو جس کی دلالت ظنی ہو مگر خود قطعی الثبوت (قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ) ہو' اس صورت میں اجتہاد کا عمل اس نص کی دلالت تک محدود ہو گا' یعنی مجتہد اپنے آپ کو اس نص سے مستنبط ہونے والے احکام اور اس نص سے اخذ ہونے والے مفاہیم تک محدود رکھے گا۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں اجتہاد کا عمل نص تک محدود ہے اور مجتہد کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی اجتہادی کاوشوں کو نص کے ثبوت و صحت' اس سے مستنبط ہونے والے احکام اور اس سے اخذ ہونے والے معانی تک محدود رکھے۔

(4) ایسا امر جس کے بارے میں نہ اجماع منعقد ہوا اور نہ وہ امر ضروریات دین میں سے ہو' ایسی صورت ہے جس میں اجتہاد کے لئے وسیع جولاں گاہ موجود ہے اور اسی کو اجتہاد بالرائے کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں مجتہد قیاس' استحسان' استصحاب' مصالح مرسلہ' عرف و عادت وغیرہ کو بروئے کار لا کر اجتہاد کرتا ہے اور عمومی طور پر شریعت اور اسلام کے بنیادی تصورات اور اساسی کلیات کو مدنظر رکھتا ہے۔ 6

اجتہادی امور میں فقہی اختلافات

اجتہادی امور میں فقہائے کرام کا اختلاف رائے فطری بھی ہے اور منطقی بھی' کیونکہ فقہاء میں سے ہر ایک نے اجتہادی مسائل کا اپنے اپنے نقطہ نظر سے جائزہ لیا ہے' جس سے ہر مسئلہ کے مختلف پہلو آشکار ہو کر حقیقت زیادہ واضح ہو گئی اور امت کے لئے عمل کے کئی گوشے روشن ہو گئے اور اسلامی فقہ میں ایسا توسع اور ایسی مرونت پیدا ہو گئی جس سے فقہ اسلامی کثیر الجہات ہو گیا اور اس میں ہر طرح کے حالات پر منطبق ہونے کی صلاحیت پیدا ہو گئی جس کی تائید رسول اللہ

ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ "اختلاف امتی رحمہ" (میری امت کا اختلاف رحمت ہے)

ما احب ان اصحاب محمد لا یختلفون لان الرای لو کان واحدا لکان الناس فی ضیق وانهم ائمته یقتدی بهم فلو اخذ رجل بقول احدهم لکان سنته۔

(مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ صحابہ کرام میں اختلاف نہ ہوتا تو بہتر تھا' کیونکہ اگر ہر مسئلہ میں ایک ہی رائے ہوتی تو لوگ دشواری میں مبتلا ہو جاتے' حالانکہ وہ قابل اتباع رہنما ہیں اور ان میں سے جس کی رائے کوئی شخص اختیار کر لے وہ سنت پر عمل کرنے والا ہے)

اقسام مجتہد

مجتہد کی دو قسمیں ہیں۔ مجتہد مطلق اور مجتہد خاص

مجتہد مطلق وہ ہے جو تمام احکام و مسائل میں اپنی اجتہادی رائے بیان کرے۔ اس زمرہ میں ائمہ اربعہ اور فقہائے صحابہ داخل ہیں۔

مجتہد خاص وہ ہے جو کسی خاص شعبہ کے احکام کے بارے میں اجتہاد کرے۔ 7

شرائط اجتہاد

اجتہاد' اسلامی قانون سازی کا ایک بہت اہم ذریعہ ہے' کیونکہ زندگی کے مسائل متنوع ہیں اور حیات انسانی کے احوال و واقعات میں نو بہ نو تغیر آتا رہتا ہے' اس لئے حالات و زمانہ کے ساتھ ساتھ مسائل زندگی کی صورتیں اور تمدنی معاملات کی شکلیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ ظاہر کہ اس طرح کے پیش آمدہ مسائل میں قرآن و سنت کی صریح نص موجود نہیں ہوتی' بلکہ عمل اجتہاد کے ذریعے اسلام کے بنیادی اصول و کلیات کو منطبق کر کے' روح شریعت کے اندر رہتے ہوئے' ان نئے مسائل کا حل دریافت کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ امر زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے کہ وہ کون سا ادارہ یا اسمبلی ہو

جسے اجتہاد کی ذمہ داری سپرد کی جائے' بلکہ اصل اہمیت اس امر کی ہے کہ امت مسلمہ میں سے اس ذمہ داری کی انجام دہی کے لئے جو افراد اٹھیں انہیں کن صلاحیتوں سے بہرہ مند ہونا چاہئے' تاکہ ان کا اجتہاد کسی مسئلہ کا حقیقی اور عملی حل بھی دے سکے۔ وہ حل روح شریعت کے مطابق بھی ہو اور علی العوم' اس پر اعتماد بھی کیا جا سکے۔ چنانچہ اشاطبی نے کہا ہے کہ درجۂ اجتہاد اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس میں یہ دو اوصاف موجود ہوں' کامل طور پر مقاصد شریعت کو سمجھتا ہو اور اس فہم و ادراک کی اساس پر استنباط کی قدرت رکھتا ہو۔ 8

آلامدی کہتے ہیں۔

ان یکون عارفا بمدارک الاحکام وطرق ثبوتها ووجود ولالتها وجهات الترجیح والناسخ والمنسوخ واللغتہ العربیتہ بالقدر الذی یستطیع بہ التمکن من الالفاظ والتراکیب۔ (۲)

(مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ احکام کے مفاہیم سے بخوبی آشنا' اس کے اثبات کے طریقوں سے آگاہ اور ان کی وجوہ ولالت سے روشناس ہو' اسے وجوہ ترجیح اور ناسخ و منسوخ کا علم ہو اور عربی زبان اس قدر جانتا ہو کہ اسے الفاظ و تراکیب کے فہم پر مکمل قدرت حاصل ہو)

فقہائے اصولین کی بیان کردہ اس مفصل شرائط کا تعلق' دراصل' مجتہد سے ہے۔ جیسا کہ آلامدی آگے چل کر کہتے ہیں۔

انما تحصل درجتہ الاجتهاد لمن اتصف بوصفین احدهما فهم مقاصد الشریعتہ علی کمالها والثانی التمکن من الاستنباط بناء علی فهمہ فیها - (۱)

یہ تمام شرائط اس مجتہد مطلق سے متعلق ہیں جو تمام مسائل کا حکم اور فتویٰ بیان کرتا ہو۔ 10

غرض مقاصد شریعت کے علی وجہ الکمال سمجھنے اور استنباط کی صلاحیت حاصل ہونے کا

پیانہ حسب ذیل شرائط ہیں۔

عربی زبان کا جاننا

قرآن و سنت اسلامی شریعت کی اصل اساس اور استنباط احکام کے اولین ماخذ ہیں۔ قرآن کریم عربی مبین میں نازل ہوا اور سنت' جو کتاب اللہ کا بیان ہے' افصح العرب کا کلام ہے۔ اس لئے اجتہادی صلاحیت کے حصول کے لئے عربی زبان کا جاننا لازمی ہے۔

الغزالی نے مجتہد کے لئے عربی زبان جاننے کا یہ معیار مقرر کیا ہے۔

انما يشترط هذا فى حق المجتهد المطلق للحكم والفتوى فى جميع مسائله- العلم الدقيق والتبحر فى اللغته حتى يصل فى علمته بها الى درجته الاجتهاد (۲)

عربی بہت جز رسی اور خوب باریکی کے ساتھ ایسی جاننا ہو کہ خود عربی زبان میں اسے اجتہادی مقام حاصل ہو۔ 11

الشوکانی فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان کے نحو' صرف' معانی اور بیان سے واقف ہو اور ان میں سے ہر ایک میں مہارت حاصل ہو۔ 12

الشاطبی کہتے ہیں کہ اگر اجتہاد کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو' جس میں نصوص شریعت کے الفاظ پر غور و فکر کے بجائے مصالح شریعت کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ہو تو مقاصد شریعت کا علم کافی ہے اور اس متعین صورت کے اجتہاد کے لئے عربی زبان کا علم لازمی ہے۔ 13

قرآن و سنت کا علم

مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن و سنت کا بخوبی علم رکھتا ہو اور کسی میں بھی کوتاہ دست نہ ہو۔ جملہ کتاب و سنت کا حفظ اور علم ضروری نہیں ہے' بلکہ قرآن کریم کی ان آیات کا علم لازمی ہے جو احکام محض سے متعلق ہیں' جن کی تعداد تقریباً" پانچ سو ہے' اگرچہ یہ تعداد انحصار کے لئے نہیں' بلکہ محض ایک اندازہ ہے' اور اس اندازہ کی اساس غالباً" مقاتل بن سلیمان کا ایک مجموعہ میں پانچ سو آیات احکام جمع کرنا ہے۔ اسی طرح ان

احادیث کا علم ضروری ہے جو تمدنی اور معاشرتی احکام اور بیان پر مشتمل ہیں' نیز مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن و سنت کے ناسخ اور منسوخ سے واقف ہو اور احادیث احکام کی روایت و درایت سلسلہ سند اور صحت احادیث سے آشنا ہو۔

اجماع اور اصول فقہ سے واقفیت

مجتہد کے لئے لازمی ہے کہ ان تمام مسائل سے واقف ہو جن میں اجماع منعقد ہو چکا ہے' اس کے ساتھ اس کی فقہی کتب پر وسیع نظر ہو۔ فقہاء کی آراء اور ان کے اختلاف سے بخوبی واقف ہو اور اصول فقہ اور استنباط سے بخوبی آشنا ہو۔ اور مقاصد شریعت سے واقف ہو۔ 14

مجتہد غیر مطلق' جو بعض مسائل میں اجتہاد کرے' اس کے لئے وہ شرائط نہیں ہیں جو مجتہد مطلق کے لئے مقرر کی گئی ہیں۔ چنانچہ آلامدی کہتے ہیں کہ

الاجتهاد فی حکم بعض المسائل فیکفی فیه ان یکون عارفا بما یتعلق بتلک المسالة وما لا بد منه فیها ولا یضره فی ذالک جهله بما لا تعلق بها۔ (۱)

بعض مسائل میں اجتہاد کرنے والے مجتہد کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اس مسئلہ اور اس کی ضروریات سے بخوبی واقف ہو اور جن امور کا اس مسئلہ سے تعلق نہیں ہے' ان سے اس مجتہد کی ناواقفیت' اس کے اجتہاد میں خلل پیدا نہیں کرتی۔ 15

بعض احکام اور بعض مسائل میں اجتہاد کو فقہائے اصولین نے جزئی اجتہاد کہا ہے۔ 16

تخصص کے اس دور میں یہ اصول بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ ہر شعبہ زندگی کے ماہر اور ہر علم و فن کے متخصصین اپنے دائرہ اختصاص میں اجتہاد کریں' چنانچہ معاشی مسائل و معاملات کے لئے ضروری ہو گا کہ علوم معاشیات کی مہارت حاصل ہو' اگرچہ اسلامی علوم پر اس طرح دسترس حاصل نہ ہو جس طرح مطلق کے لئے لازمی قرار دی گئی ہے۔

مراتب اجتہاد

علمائے اصول الفقہ نے فقہاء کو سات مراتب میں تقسیم کیا ہے جن میں سے چار مجتہد ہیں اور باقی مقلد۔ سات مراتب حسب ذیل ہیں۔

مجتہد فی الشرع

مجتہد فی الشرع' طبقہ اولیٰ کے وہ فقہاء ہیں جو مطلق مجتہد کہلاتے ہیں اور جن کی شرائط صلاحیت بیان کی گئی ہیں' یہ مجتہدین کسی کے تابع نہ تھے۔ بلکہ انہوں نے ہر اصول کو کام میں لا کر قرآن و سنت سے استنباط احکام کیا ہے اور اپنا مستقل اور جداگانہ منہاج اجتہاد و فقہ وضع کیا ہے۔ اس زمرہ میں فقہائے صحابہ' فقہائے تابعین' مثلاً سعید بن ابن المسیب اور ابراہیم نخعی اور فقہائے مجتہدین' یعنی جعفر صادق' محمد باقر' ابوحنیفہ' مالک' شافعی' احمد بن حنبل' وزاعی' لیث بن سعد' سفیان ثوری اور ابوثور جیسے فقہائے مطلق داخل ہیں۔

امام ابو حنیفہ کے تلامذہ' یعنی ابویوسف' محمد اور زفر کے طبقہ مذکور میں شامل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن عابدین نے انہیں مجتہد فی المذاہب کے طبقہ میں شمار کیا ہے' مگر ان کی رائے درست نہیں ہے' کیونکہ یہ فقہاء اپنی فقہی تفکیر میں مستقل تھے اور حریت اجتہاد کے حامل تھے اور کسی کے مقلد نہ تھے۔

مجتہد منتسب

مجتہدین منتسبین وہ فقہاء ہیں جو اصول اجتہاد اور منہاج استنباط میں اپنے پیش رو فقہاء کے تابع ہوں' لیکن جزئی مسائل میں اپنے پیش رو آئمہ سے اختلاف کرتے ہوں' مثلاً مسلک شافعی میں مزنی اور مالکی مسلک میں عبدالرحمان بن قاسم' ابن وہب اور ابن عبدالحکم وغیرہ۔

مجتہد فی المذاہب

طبقہ ثالثہ کے یہ مجتہدین' اصول اور فروع' دونوں میں اپنے پیش رو فقہاء کی اتباع کرتے ہیں' البتہ جن مسائل میں ان کے آئمہ سے فقہی آراء منقول نہیں ہوتیں' ان میں اجتہاد کر کے مسائل کا استنباط کرتے ہیں۔ ان کے اجتہاد کا نمایاں پہلو دراصل تحقیق

مناط ہوتا ہے یعنی سابقین کی مستنبط کردہ فقہی علتوں کی تطبیق کے محل متعین کرتے ہیں۔ اس طبقہ کے فقہاء کا عمل اجتہاد' دراصل' دو عناصر سے تشکیل پاتا ہے۔

(1) عام فقہی ضابطوں کی تدوین و ترتیب اور ان فقہی قواعد کا استخراج جن پر ان کے مسلک کے پیش رو فقہاء کا عمل رہا ہے۔

(2) مذکورہ قواعد اور اصول استخراج کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان مسائل کے احکام کا بیان جو سابق فقہاء نے بیان نہیں کئے۔ طبقہ ثالثہ کے فقہاء نے درحقیقت اپنے اپنے مسلک فقہ کے نشوونما کی بنیادیں فراہم کیں اور اس طرح جدا جدا ہر فقہی مسلک کی صورت گری عمل میں آئی۔

مجتہد مرجح

طبقہ رابعہ کے ان فقہاء نے پچھلے طبقے کے وضع کردہ اصول ترجیح کے تحت اپنے مسلک کی آراء کی ترجیح کا کام انجام دیا ہے۔

پانچواں طبقہ

پانچواں طبقہ ان فقہاء پر مشتمل ہے جنہوں نے اقوال و روایات میں موازنہ کر کے اس امر کی نشاندہی کی کہ فلاں قول زیادہ صحیح ہے یا زیادہ مسلک کے قیاس اور طریقہ استنباط کے مطابق ہے۔

چھٹا طبقہ --- محافظین مسلک

فقہاء کا یہ طبقہ سابق فقہاء کی قائم کردہ ترجیحات کا علم رکھتا تھا اور ظاہر مذہب سے آشنا تھا۔ مثلاً کنزالدقائق اور درالمختار وغیرہ کے مولفین۔

ساتواں طبقہ --- مقلدین

مقلدین کے طبقہ نے اپنے مسلک کے فقہاء کی آراء کی تقلید کی اور ان کی کتب و تصانیف کے فہم پر اعتماد کیا۔ اس طبقہ نے اپنے مسلک کے فقہاء کی آراء کو' ان کے دلائل پر غور کئے بغیر' اختیار کر لیا' اس لئے یہ مقلدین کہلائے۔ حصکفی نے اپنے آپ کو اسی طبقہ میں شمار کیا ہے اور کہا کہ ہمارے لئے سابق طبقہ فقہاء کی

راجح آراء کا اتباع لازم ہے۔ 17

باب چہارم

(1) الاسنوی' نہایۃ السّول فی شرح منہاج الاصول (علی ہامش التقریر و التحریر): 284/3' مصر' 1317ھ

(2) الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 250' مصر 1356

(3) الغزالی' المستصفی' 101/2

ال آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام: 204/3

ابن حزم' الاحکام فی اصول الاحکام: 1155/5

ابن قیم' اعلام الموقعین: 168/2

الشاطبی' الموافقات

عبدالوہاب خلاف' التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ' ص 12

(4) محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 279' القاہرہ' 1960

(5) محمد سلام مدکور' منہج الاجتہاد فی الاسلام' ص 341

محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 270' الکویت' 1973

(6) محمد سلام مدکور' منہج الاجتہاد فی الاسلام' ص 344

محمد سلام مدکور' المدخل الفقہ الاسلامی' ص 281

(7) محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 286

(8) محمد سلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 286

الشاطبی' الموافقات' 105/4

(9) آلامدی' الاحکام فی اصول الاحکام' 219/4

(10) الامدی' الاحکام فی اصول الاحکام' 219/4

(11) ابوزہرہ' اصول الفقہ' ص 302

(12) الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 251

(13) الشاطبی' الموافقات' 90/4

(14) الشاطبی' الموافقات' 4/90 - 89

الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 250

محمد اسلام مدکور' المدخل للفقہ الاسلامی' ص 287

(15) ال آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' 221/4

(16) الشوکانی' ارشاد الفحول' ص 254

(17) ابن عابدین' ردالمحتار' 212/4

ابوزہرہ' اصول الفقہ' ص 309 - 217

محمد سلام مدکور' منہج الاجتہاد' ص 420 - 421

فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ۔(اعراف)

پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اُس کے رسول نبی اُمی پر

جو سر بہ سر ہے کلامِ ربی وہ میرے آقا کی زندگی ہے

قرآن مجید کی روشنی میں سیرتِ رسول اور حیاتِ رسول پر ایک منفرد، محققانہ اور مدلل کاوش

حیاتِ رسولِ اُمی ﷺ

مصنف: خالد مسعود

ریسرچ آفیسر (ر) قائداعظم لائبریری، لاہور

تلمیذ: مولانا امین احسن اصلاحیؒ

قرآن میں منصبِ رسالت کے تقاضوں اور پیغمبرؑ کی سرگزشتِ انذار کی پیروی میں لکھی گئی حیات و سیرتِ رسول۔

مصنف کا دعویٰ ہے کہ

"قارئین اِس کتاب کو ہر اعتبار سے سیرت کی دوسری کتابوں سے مختلف پائیں گے۔"

صفحات 600 بڑا سائز: 30×8/20 مضبوط اور خوبصورت جلد قیمت 375 روپے

دار التذکیر

رحمٰن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور فون: 7231119